


مجموعه
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی



مجموعه
بازرسی شد
۳۷ - ۶
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۶۵۴



مجموعه
بازرسی شد
بازدید شد
۱۳۸۲
خطی - فهرست شده
۴۹۵۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب


مالكه الفقير ابن المرحوم محمد





بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ا راس الحكمة مخافة الله عز وجل لا تدع
شيئا اتق الله الا اعطاك الله خيرا منه ب اطلبوا العلم ولو بالصين ج
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة د لكل شيء حيلة
وحيلة الذنوب التوبة ه القناعة مال لا ينفد و الرزق اطلب للعبد من
اجله ز فعل المعروف يقي مصارع السوء ح من اكل مع مغفور غفر الله له
ط العلماء امناء الله تعالى على خلقه ى اول ما يوضع في الميزان الخلق
الحسن يا افضل الاعمال الحب لله والبغض لله يب ملاك الدين الورع
يج البلاء موكل على المنطق يد التحدث بالنعم شكر يه طلب
الحلال فريضة بعد الفريضة يو المؤمن من اهل الايمان بمنزلة الراس ٢

من

من الجسد يز الماكر والخديعة في النار يح من احب ان يكون اكرم
الناس فليتق الله عز وجل يط الدنيا مزرعة الآخرة ك من فطر صائما
كان له اجره كا ان العين لتدخل الرجل القبر والجمل القدر كب
الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها كج من يسر على معسر يسر الله عليه
في الدنيا والآخرة كد اذا اراد الله بقوم خيرا امطرهم بالليل وشمسهم
بالنهار كه من تشبه بقوم فهو منهم كو اذا تحيرتم في الامور
فاستعينوا من اهل القبور كز لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره
بوائقه كح لا فقر اشد من الجهل كط الدنيا سجن المؤمن وجنة
الكافر ل اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك لا من اخلص لله اربعين
صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه المؤمن
من سلم المؤمنون من يده ولسانه من اشتاق الى الجنة تسارع الى الخيرات
ل من اتقى الى النار انتهى عن الشهوات شر المعذرة حين يحضر الموت له شر
المآكل اكل مال اليتيم لو خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي لكل شيء صقالة
وصقالة القلوب ذكر الله تعالى لط من ادى فريضة فله عند الله دعوة

مستجابة م فضل العلم افضل من العبادة

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ا العلماء ورثة الانبياء ب القناعة
كنز لا يفنى ج الخمول راحة والشهرة آفة د شر الناس ذو الوجهين
ه اطعموا طعامكم الاتقياء وكونوا معروفكم المؤمنين و الايمان
بالقدر يذهب الهم والحزن ز الحب يتوارث والبغض يتوارث ح المؤمنون
لا يموتون بل ينتقلون من دار الى دار ط من افتى الناس بغير علم لعنه
اهل السماء والارض ي حب الفقراء مفتاح الجنة يا افضل الحسنات
تكرمة الجلساء يب لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا
يج الشباب شعبة من الجنون يد ليس شيء ابغض الى الله تعالى من
بطن ملآن يه الخلق السيء يفسد العمل كما يفسد الخل العسل
يو هل يكب الناس على مناخرهم في النار الا حصائد السنتهم يز
لكل شيء طريق وطريق الجنة العلم يح قال الله تعالى انا مع عبدي

اذا

اذا ذكرني يط ان الله تعالى يحب الملحين في الدعاء ك وان الصبر ياتي
العبد على قدر المصيبة كا اقل من الدين تعش حرا كب رضى الرب
في رضى الوالد وسخط الرب في سخط الوالد كج ليس منا من تشبه
بغيرنا كد من كان في حاجة اخيه المسلم كان الله في حاجته كه
اياكم والظلم فانه يخرب قلوبكم كو ما استرذل الله عبدا الا
حظر عنه العلم والادب كز راس العقل بعد الدين التودد الى الناس
واصطناع الخير الى بر وفاجر كح ما من شيء اثقل في الميزان من الخلق
الحسن كط لا يشكر الله من لا يشكر الناس ل لا تواعد اخاك
موعدا فتخلفه لا لا يقبل الله صلوة عبد لا يؤدي زكوة ماله لب
الورع سيد العمل لج النظر في وجه العالم عبادة لد من نصر
اخاه بظهر الغيب نصره الله في الدنيا والآخرة له لا يزال العبد
في صلوته ما انتظر الصلوة لو السماح رباح لز طاعة النساء
ندامة لح اصل جميع الخطايا حب الدنيا واصل جميع الفتن منع
العشر والزكوة لط من احقر طالب العلم فهو منافق وملعون

بخ الدنيا والآخرة تمت الاحاديث الاربعين وصلى الله على محمد وآله اجمعين

ا لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ب الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ج الناس
بزمانهم اشبه منهم بآبائهم د ما هلك امرء عرف قدره ه قيمة
كل امرء ما يحسنه و من عذب لسانه كثر اخوانه ز بالبر تستعبد
الحر ح من عرف نفسه فقد عرف ربه ط المرء مخبوء تحت لسانه ى
بشر مال البخيل بحادث او وارث يا لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال يب
الجزع عند البلاء تمام المحنة يج لا ظفر مع البغي يد لا ثناء مع الكبر
يه لا بر مع الشح يو لا صحة مع النهم يز لا راحة مع الحسد يح كثرة
الوفاق نفاق وكثرة الخلاف شقاق يط رب امل خائب امله ورب
عامل ضاع عمله الحكمة ضالة المؤمن ك الشر جامع لمساوي
العيوب كا لا شرف مع سوء الادب كب لا اجتناب محرم مع حرص
كج لا محبة مع مراء لا سودد مع انتقام كد لا زيارة مع زعارة كه
لا صواب مع ترك المشورة كو لا مروة لكذوب كز لا وفاء لملول كح

من

من اوفى في عجائبه قل حياؤه وبذؤ لسانه كط السعيد من وعظ بغيره ل لا
حياء لحريص لا من لانت اسافله صلبت اعاليه لب من نظر اعتبر
لج العداوة شغل القلب لد القلب اذا اكره عمي له الادب صورة العقل
لو اكرم النسب حسن الادب لز رب رجاء يؤدي الى الحرمان لح
رب ارباح يؤدي الى الخسران لط رب طمع كاذب م البغي سائق الى
الحين ما في كل جرعة شرقة ومع كل اكلة غصة مب من
كثر فكره في العواقب لم يشجع مج اذا حلت المقادير ضلت التدابير
مد اذا حل القدر بطل الحذر مه اكرم الادب حسن الخلق مو اكرم
النسب حسن الادب مز الاحسان يقطع اللسان مح الشرف بالعقل
والادب لا بالاصل والنسب مط افقر الفقر الحمق ن اوحش الوحشة
العجب نا اغنى الغنى العقل نب الطامع في وثاق الذل نج احذروا
نفار النعم فما كل شارد بمردود ند من ابدى صفحته للحق هلك
نه اكثر مصارع العقول تحت بروق الاطماع نو من لان عوده كثف
اغصانه نز لا كرم اعز من التقى نح لا شرف اعلى من الاسلام نط

لا معقل احسن من الورع س لا شفيع انجح من التوبة سا من كثر مزاحه
لم يخل من حقد عليه او استخفاف به سب عبد الشهوة اذل من عبد
الرق سج الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له سد كفى بالظفر شفيعا للمذنب
سه المرء عدو ما جهله سو رحم الله امرءا عرف قدره ولم يتعد طوره
سز اعادة الاعتذار تذكير للذنب سح النصح بين الملاء تقريع سط
اذا تم العقل نقص الكلام ع الشفيع جناح الطالب عا نفاق المرء ذلة
عب نعمة الجاهل كروضة في مزبلة عج الجزع اتعب من الصبر عد
المسؤل حر حتى يعد عه اكبر الاعداء اخفاهم مكيدة عو من طلب
ما لا يعنيه فاته ما يعنيه عز السامع للغيبة احد المغتابين عح الذل
مع الطمع عط الراحة مع اليأس ف الحرمان مع الحرص فا لا لباس اجمل
من السلامة فب لا داء اعيى من الجهل فج لا مرض اضنى من قلة
العقل فد لسانك يقتضيك ما عودته فه رب ساع فيما يضره فو لا
تتكل على المنى فانها بضايع النوكى فز اليأس حر والرجاء عبد فح ظن
العاقل كهانة فط اذا املقتم فتاجروا الله بالصدقة ص قلب الاحمق

في فيه صا لسان العاقل في قلبه صب من جرى في عنان امله عثر باجله
صج اذا وصلت اليكم اطراف النعم فلا تنفروا اقصاها بقلة صد لسان العاقل
وراء قلبه صه ما اضمر احد شيئا الا ظهر في صفحات وجهه وفلتات
لسانه صو قلب الاحمق وراء لسانه صز البخيل مستعجل الفقر يعيش في الدنيا
عيش الفقراء ويحاسب في الآخرة حساب الاغنياء صح اذا قدرت على
عدوك فاجعل العفو عنه شكرا للقدرة عليه صط اللهم اغفر
رمزات الالحاظ وسقطات الالفاظ وهفوات اللسان وشهوات الجنان
ق تمت مائة كلمة بحمد الله وحسن توفيقه والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله اجمعين

ا اشرف العبادة الاخلاص بالشهادة ب بذر الاحسان لا يبلى وربعه
لا يفنى ج تزود من دنياك لعقباك فانها مقرك ومأويك د ثبات البيان
بثبات الجنان ه جمالك في نوالك لا في مالك و حسبك من الدنيا ما
يسد خلقك ويستر عورتك ز خف الله فانه يعلم السر واخفى ولا يعزب
عنه شيء ولا يخفى ح دواء الاوزار الندم والاستغفار ط ذر الانام

تج من الاثام ى راقب الله في السر فانه افضل البر يا زين القلب بالتقوى تحل
الفوز والبقى يب سل مولاك تجد مناك يج شرف المرء في الادب لا في
النسب يد صلاح الجسد في صلاح الخلد يه ضر يسير خير من نفع يغرك
يو طلب الشرف في احتمال الكلف يز ظن السوء بالناس من قبل الخناس
يح عليك بالطاعة على قدر الاستطاعة يط غاية الجود بذل الموجود ك
فساد الدين من قلة اليقين كا قسوة القلوب من كثرة الذنوب
كب كلم الكلام اشد من كلم السهام كج لطفك بالجار من كرم النجار
كد موت الكريم سؤال اللئيم كه نوائب الدهور تجدد وتغور كو هلاك
الرجال في الاموال والاولاد كز وفاء المرء حجة من صفاء المحبة كح
لا تنتشر بزمانك من اخوانك كط يشهد عليك الكتاب يوم يقوم الحساب

ا ايمان المرء يعرف بايمانه ب اخوك من واساك في الشدة ج اظهار حروف الالف
الغنى من الشكر د ادب المرء خير من ذهبه ه ادب عيالك تنفعهم
و اداء الدين من الدين ز احسن الى المسيء تسده ح اخوان هذا

الزمان

الزمان جواسيس العيوب ط استراحة النفس في اليأس ى اخفاء
الشدائد من المروة افضل الزهد اخفاءه يا بر الوالدين سلف يب حرف البا
بشر نفسك بالظفر بعد الصبر يج بركة المال في اداء الزكوة
يد بيع الدنيا بالاخرة تربح يه بلاء الانسان من اللسان يو بكاء
المرء من خشية الله قرة عين يز باكر تسعد بالخير يح بكورة السبت
والخميس بركة يط بركة العمر في حسن العمل ك برك لا تبطله
بالمنة كا بشاشة الوجه عطية ثانية كب بطن المرء عدوه كج
بقية العمر لا قيمة لها كد تدارك في اخر العمر ما فاتك في اوله كه حرف التا
تكاسل المرء في الصلوة من ضعف الايمان كو تفائل بالخير تناله كز تفكر
عن المكروه توقره كح تزاحم الايدي على الطعام بركة كط توكل
على الله يكفيك ل تأكيد المودة في الحرمة لا تأخير الاساءة من الاقبال
لب تواضع المرء ما يكرمه لج تطرق بترك الذنوب لد ثلاث مهلكات حرف الثا
بخل وهواء وعجب له ثلث الايمان حياء وثلثه عقل وثلثه جود
لو ثلمة الدين موت العلماء لز ثوب السلامة لا يبلى ثمن احسانك

بالاعتذار لح ثبات الملك بالعدل لثواب الآخرة خير من نعيم الدنيا لط ثبات
النفس بالغذاء وثبات الروح بالغناء م ثناء الرجل على المعطي مستزيد
مب ثلمة الحرص لا يسدّه الا التراب مج جد على الجد مد جود المقل كثير
مه جليس السوء شيطان مو جمال المرء في الحلم مز جولة الباطل ساعة
وجولة الحق الى الساعة مح جليس المرء مثله مط جالس الفقراء تزدد
شكراً ن جليس الخير غنيمة نا جل من لا يموت نب جد بالكثير واقنع
بالقليل نج جودة الكلام في الاختصار ند حرم الوفاء على من لا
اصل له نه حدة المرء تهلكه نو حرفة المرء كثرة نز حلم
المرء عونه نح حياء المرء ستره نط حلي الرجال الادب وحلي النساء
الذهب س حسن الخلق غنيمة سا حرقة الاولاد محرقة الاكباد
سب حدة طبع المرء تهلكه سج خوف الله تعالى يجلي القلب سد
خلو القلب خير من ملأ الكيس سه خالف نفسك تسترح سو
خف الله تامن غيره سز خير الاصحاب من يدلك على الخير سح خليل
المرء دليل عقله سط خاب صفقة من باع الدين بالدنيا ع

حرف الجيم

حرف الحا

حرف الخا

خير

7

خير المال ما انفق في سبيل الله عا خير النساء الولود الودود عب خلوص الوعد
من حسن العهد عج دواء القلب الرضا بالقضا عد داء النفس في الحرص
ودواء النفس في دفع الحرص عه دليل عقل المرء قوله ودليل اصله
فعله عو دوام السرور برؤية الاخوان عز دولة الارذال آفة الرجال
عح دينار الشحيح حجر عط دولة الملوك بالعدل ف دار من جفاك
تجميلاً فا دين الرجل حديثه فب ذم الشيء من الاشتغال به فج
ذنب واحد كثير والطاعة قليل فد ذواقة السلاطين محرقة
الشفتين فه ذكر الاولياء ينزل الرحمة فو ذل المرء في الطمع
فز ذلاقة اللسان رأس المال فح ذليل الفقر عند الله عزيز فط ذكر
الموت جلاء القلب ص ذكر الشباب حسرة صا ذر الطامع في طغيانهم
صب راع اباك يراع عليك ابنك صج رفاهية العيش في الامن صد راع
الحق عند غلبات النفس صه رفقك يطلبك فاسترح صو رتبة
العلم اعلى الرتب صز رسول الموت الولادة صح رعونات النفس متبعها
صط رواية الحديث انتساب الى رسول الله ق رؤية الاخوان دواء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الرا

الاخوان قا رؤية الحبيب جلاء العين قب تفيق المرء دليل عقله قج رحمة
الصالحين رحمة قد زلة العاقل كثير قه زلة العالم كبير قو حرف الزا
زهد العامي مضلة قز زيادة الضعفاء من التواضع قح زر المرء
على قدر اكرامه لك نعمة العاقل كثير قط نوال العلم اهون
من موت العالم قى زيارة الحبيب طراء المحبة قيا ذواء الدنيا
مشحونة بالزوايا قيب زينة الباطن خير من زينة الظاهر قيج زين
الرجال بعوانيهم قيد سوء الظن من الحزم قيه سرورك بالدنيا حرف السين
غرور قيو سوء الخلق وحشة لاخلاص منها قيز سيرة المرء تنبي
عن سريرته قيح سكرة الاحياء سوء الخلق قيط سلامة الانسان
في حفظ اللسان قك سادة الامة الفقهاء قكا سلاح الضعفاء
شكاية قكب سمو المرء في التواضع قكج سلوة اللسان من الشعر حرف الشين
قكد شين العلم الصلف قكه شمر في طلب الجنة قكو شفاء
الجنان قراءة القرآن قكز شيبك ناعيك الخبر الموت قكح شمة
من المعرفة خير من كثير العمل قكط شرط الالفة ترك الكلفة

قل شر الامور ابعدها من الشرع قلا شح الغني عقوبته قلب شحيح غني افقر
حرف الصاد من فقير سخي قلج صدق المرء نجاته قلد صلوة الليل بهاء بالنهار قله صلاح
البدن في السكوت قلو صدق المرء عونه قلز صبرك يورث الظفر قلح صحة
الجاهل سره قلط صاحب الاخيار تأمن الاشرار قم صلاح الانسان
في حفظ اللسان قما صل الارحام يكثر حشمك قمب صلاح الدين في الورع
وفساده في الطمع قمج صحة البدن في الصوم قمد صفاء القلب من الايمان
حرف الضاد قمه صفو العيش في القناعة قمو ضل سعي من رجا غير الله قمز ضمن الله
رزق كل احد قمح ضرب الحبيب اوجع قمط ضياء القلب من اكل الحلال
قن ضرب اللسان اشد من ضرب السنان قنا ضل من ركن من الاشرار
قنب ضيق القلب اشد من ضيق اليد قنج ضاقت الدنيا عن المتباغضين
حرف الطا قند ضل من باع الدين بالدنيا قنه ضاق صدر من ضاق يده قنو طاب
وقت من وثق بالله قنز طوبى لمن رزق بالعافية قنح طول العمر مع
الطاعة من خلع الانبياء قنط طرمع الاشكال قس طلب الادب خير
من طلب الذهب قسا طاعة العدو هلاك قسب طاعة الله غنيمة

قنج لحوب لمن لا اهل له قند طال عمر من قصر لعبه قنه طال حزن من قصر
رجاءه قنو ظلم المرء يصرعه قنز ظل الاعرج اعوج قنح ظلامة المظلوم حرف الظا
لا يضيع قنط ظمآء المال اشد من ظماء الماء قع ظل السلطان كظل
الله تعالى ظلم الظالم يسوده الى الهلاك قعا ظلم الملوك اقبح من ولاة
الرعية قعب ظل عمر الظالم قصير قعج ظل الكريم وسيع قعد ظلمة
الظلم تظلم الايمان قعه عش قنعا تكن ملكا قعو عيب الكلام تطويله حرف العين
قعز عاقبة الظلم وخيمة علو الهمة من الايمان قعح عدو العاقل خير
من صديق جاهل قعط عقوبة الظالم سرعة الموت قف عقيب كل
يوم ليل قفا عسر المرء مقدمة اليسر قفب عليك بالحفظ دون الجمع
من الكتب قفج عبد الشهوة اذل من عبد الرق قفد غنم من سلم قفه حرف الغين
غلا قدر المتوكلين قفو غنيمة المؤمن وجدان الحكمة قفز غمرة الموت
اهون من مجالسة من لا تهوى قفح غاب حظ من عاب نفسه قفط غضبك
عن الحق قبيح قص غلا قدر المتقين قصا غلام عاقل خير من شيخ جاهل
قصب غشك من اسخطك بالباطل قصج غرك من دلك على الاساءة

قصه

قصد فاز من سلم من شر نفسه قصه فخر المرء بفضله اولى من فخره حرف الفا
باصله قصو فعل المرء يدل على اصله قصز فرع الشيء يخبر عن اصله قصح
فلحك على خصمك بالاهتمال قصط في كل قلب شغل ر فكاك المرء بالصدق
را فسدت نعمة من كفرها رب فطنة المرء تدل على اصله رج قبول حرف القاف
الحق من الدين رد قول المرء يخبر عما في قلبه ره قوة القلب من
صحة الايمان رو قاتل الحريص حرصه رز قدر في العمل تنج من الزلل
رح قسوة القلب من الشبع رط قرب الاشرار مضرة ري قدر المرء
ما يهمه ريا قرين المرء دليل دينه ريب قيمة المرء ما يحسنه ريج حرف الكاف
كلام الله دواء القلب ريد كافر سخي ارجى الى الجنة من مسلم شحيح
ريه كفى بالشيب ناعيا خبر الموت ريو كفى بالحسود حسده ريز كمال
العلم في الحلم ريح كفى من عيوب الدنيا ان لا يبقى ريط كفى همّا علمك
بالموت كمال الجود بالاعتذار رك كفى بالشيب داء ركا كفى بالموت
واعظا ركب كفران النعمة مزيلها ركج لين الكلام قيد القلوب حرف اللام
لين قولك تحب ركد ليس الشيب من العمر ركه ليس السلطان العلم

زوال ركو ليس الشهرة من الرعونة ركز لكل عداوة مصلحة الا عداوة الحسود
ركح لسانك يقتضيك ما عودته ركط لكل داء دواء رل لن تقومك تجنب رلا
حرف الميم مشرب العذب مزدحم رلب مجلس العلم روضة من رياض الجنة رلج مصاحبة
الاشرار ركوب البحر رلد ما ندم من سكت رله مهلكة المرء حدة طبعه رلو مجالسة
الكرام حصول الكلام رلز منتبة المرء تحت لسانه رلح مجلس الاحداث مفسد
حرف النون الدين رلط من علت همته طالت همومه رم من كثر كلامه كثر ملامه رما نور
المؤمن من قيام
تبرك بالصلوة في الظلم رمب نسيان الموت صدر القلب رمج نور المؤمن من قيام
الليل رمد نيل المنى في العنا رمه نضرة الوجه بالتقى رمو بان لي نفسك حين شاب
رأسك رمز نار الفرقة احر من نار جهنم رمح نم امنا في اذهب الفرش رمط نور
حرف الواو شيبك لا تظلمه بالمعصية رن نضرة الوجه بالصدق رنا ومنع الاحسان
في غير موضعه ظلم رنب ورد صدقة المنان اكبر من اجره ولاية الاحمق سريع
الزوال رنج ويل لمن ساء خلقه وقبح خلقه رند وحدة المرء خير من جليس
السوء رنه ويل لمن وتر الاحرار رنو واساك من تغافل عنك رنز والاك
حرف الها من لم يعادك رنح ويل الحسود حسده رنط ولي الطفل مرزوق رس هرابك

من نفسك انفع من هرابك من الاسد رسا هم السعيد اخرته وهم
الشقي دنياه رسب هلاك المرء في العجب رسج هلك الحريص وهو
لا يعلم رسد هشم الثريد غير اكله رسه هيهات من نصيحة العدو
رسو هامة المرء همته رسز هات ما عندك تعرف رسح همة المرء قيمته
حرف اللام والف رسط هموم المرء بقدر همته رع لا غنى لمن لا فضل له رعا لا راحة
للحسود رعب لا غم للقانع رعج لا ايمان لمن لا امان له رعد لا قذف
للفاحش رعه لا فقر للعاقل رعو لا كرامة للكاذب رعز لا حرمة
للفاسق رعح لا وفاء للمراة رعط لا دين لمن لا مروة رف لا اشرف
حرف اليا اعلى من الاسلام رفا لا داء اعيى من الجهل رفب يأتيك ما قدر لك
رفج يسود المرء قومه بالاحسان اليهم رفد ياس القلب راحة النفس رفه
يسعد الرجل بمصاحبة السعيد رفو يبلغ بالصدق منازل الكبار رفز يزيد
الصدقة في العمر رفح يطلبك الرزق كما تطلب رفط يا من الخائف اذا
وصل ما خافه رص يعمل النمام في ساعة فتنة اشهر رصا يصير
امر الصبور الى مراده تم



آفتاب قدم ازان متعالیست که خفاش ظلمت سرای حروف بنظر کلیل فکر و نظر مطالعه تجلیات

انوار آن تواند نمود لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل تصور نماید و هر صورتی که از خیال

درآید کرمی السهام فی جنح الظلام خواهد بود و چون در آن مقام که نکته دان انا افصح نداء

لا احصی ثناء علیک در دمد ابجد خوان مکتب انشا و بینش را مجال سخن چه ماند پس الیق

آنست که دست تشبث باذیال معذرت ما عرفناک حق معرفتک زده سر عجز بگریبان قصور

درکشند تا از آنجا که کمال رحمت اوست بقصور حال نشینان کوی نیستی بمحض فضل خود

تلافی فرماید اللهم انت کما انت نحن عاجزون عن درک کمالک و لقفون دون سرادقات

جلالک فاخذنا بجواذب العنایة الیک و خلصنا عنا کی نثنی بک علیک بل تثنی انت

علیک بل یکون انت بحق عین الاعیان انسان عین الانسان محمد و اخوانه من

ذوی

ذوی العیان در ینوقت که نقاش کارخانه تصویر لوحه سبز کاریها بر لوح غبرا شده بود

و قوای بوقلمون آسای نامیه لحظة فلحظة رنگی تازه مینمود و لطف هوا دم از انفاس

عیسی میزد درختان شکوفه دار موسی وار ید بیضا مینمودند و بسیط چمن نشان از

سجاده خضر میداد شبی هنگام آنکه خرکار کحل فام ظلام برسم چتر منزل سلطان

قمر صحرای کیتی زده و فلک طبق کردون نثار ها مقدم او را از جواهر زواهر نجوم پر کرده بود

من در کنجی نشسته در بر اغیار بسته دیده اعتبار کشوده بودم در بدایع ایات ارضی

و سماوی تامل مینمودم و چنانچه داب تیز بینان دیده بان باشد در اثر موثر میدیدم

و بنوعی که شیوه چالاکان راه طلب باشد از صنع بصانع سفر میکردم و از نقوش

مختلفه اکوان اصل کار باز میجستم خلوتخانه حواس از هر گونه اسباب صور پرداخته

در زوایاء کون منزوی بودم چون سواد چشم از خود مختفی که ناگاه از مهب عنایت

بی غایت نسیم الطاف و بیدر نکرفت و مشام جان از اشمامه ان لله فی ایام دهرکم

نفحات الا فتعرضوا لها معطر گردانیدم زبان وقت بفحوای این بیت مترنم شد بیت

نسیم دوست نیابد چراغم ❊ خیال کج می بندد دماغم ❊ نو عروسان لطایف کلمه

توحید که مخدرات حرمنشین خاندان نبوت اند بدیده دل در جلوه گری آمدند

هر لحظه از کوش و غمزهای شوق انگیز ایشان هر دمی کشان خمخانه تجرد را نشاط دیگر میرسید و هر
لحظه از عشوهای دلاویز ایشان صاحب نظران دل و جان را عجب لذتی حاصل میشد گاه صورت
رقمیش ظلمات صفت از آب حیوان لطایف نشان میداد و سواد هیات کتابتیش چون سواد
خط بتان مهوش دیده خیال را خاصیت کحل الجواهری می بخشید و گاهی صورت کلامیش
قوت سامعه را از غایت نشاط بسماع در می آورد و گاهی عرایس ملکوتی حقایق معانیش را
که حور مقصورات فی الخیام وصف الحال ایشانست از تتق عظمت و حجب عزت رخ مینمودند
و غوغا در شهرستان دل و جان می انداختند و در مقام جلوه گری مضمون این چند بیت
مینمودند بیت مائیم که آفتاب غلام جمال ماست ✿ صد عید نو در ابروی همچون هلال
ماست ✿ روشن که مینماید از آینه سپهر ✿ آن آفتاب نیست خیال جمال ماست ✿
آن عاشقی که روز و شب اندر خیال ماست ✿ آن خود نماید آنکه تو بینی خیال ماست ✿
از عشق ما کبوتر نید و لیکه می نید ✿ آن کاملی ز غمزه آفت کمال ماست ✿ دل مجروح کلیم وار
بمقتضی خر موسی از جام آن حقایق سرمست شده و طور غایش اغیار بر وفق فلما
تجلی ربه للجبل جعله دکا از سطوت انوار قاهره آن حقایق اندکاک و اضمحلال یافت
✿ زعاصفات قضا بحر همه موجی زند ✿ هنت عشق فرو برد طور و موسی را ✿ خواستم

کر ثواقب معانی چند که اول ظهور ایشان از افق دل این فقیر بود بحکم سلطان وقت و قهرمان
زمان بود کلک بیان از حجاب عزت و کمون بسر حد ظهور و عیان رساند چه اشفاق
انکشاف امثال این حقایق از خصایص اوقات تواند بود و بشاعیل تیر اشتیاق حجج و
و قنادیل دلیل و برهان راه بنهان خانه اسرار بنقوت نتوان برد بیت این روشنی نه پرتو
شمع هدایتست ✿ دود چراغ مدرسه این نور کی دهد ✿ و شروع در ترصیص این
این رساله رفت مرتب بر دو مقام و در هر مقام دو موقف بحمد الله تعالی معارف ذوقیش
بر وجهی واقع شده که هوشمندان دانا که صرافان بازار معارفند عیار ذوق سلیم
سنجیده بتمام عیاری ظاهر اقاویل و مباحث علم بجهی نیز بنهجی کذارش یافته که صحاف
صناعات نظری را قیاسا مجال الجدال عاند و لیس البیان مثل العیان و معنون شد
بنام حضرت خسرو و دارا ست سکندر حشمت فریدون بسطت انوشیروان معدلت
افلاطون حکمت آنکه طاق قصر بلند رواق کردون بیت الشرف اوست آستانه ایست
و بناء رحیب الفضاء کون و مکان نزد همت او مهمان خانه چاشت روی زکه انوار
سعادت از نواصی احوال او چون آفتاب عالمتاب ظاهرست و آثار نجابت از مبادی احوال
او چون طوالع مر دلالت وصفی الفاظ باهر کریم الخلق که بیت اگر دیگران کاصلتان

آدمیت ؛ همه مردمند او همه مردمیت ؛ پاک سرشتی که در شجره طیبه استعدادش ١٢
معنی یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار مترائی میشود بلند همتی که با وجود تهیه اسباب
عیش و کامرانی صحبت دانایان اهم مهمات خود شناسد سعادتمندی که با هر گونه عوایق که
از لوازم سلطنت میباشد از صحبت درویشان و فیض دل ایشان بهره تمام دارد و اکنون در
دور عدالتش فریادی بجز از مرغان چمن بر نیاید و بیدادی بغیر از غمزه عاشق پیدا نماید و هو
الخاقان الاعظم مستخدم سلاطین العرب والعجم ظل الله الکامل ولطفه الشامل آیة الله
العظمی وکلمة الله العلیا السلطان ابن السلطان **حسن بیک** خلد الله انوار معدلته
علی بسیط الارضین وابد ظلاله علی مفارق العالمین ؛ امیدوارم که برکات این معارف
بنور توفیق ربانی و دقیقه مناسبة با خاک آستان درویشان راه بآن توان یافت
بروزگار حضرت خاقان کشورستانی برسد بمحمد وآله الوارثین بجاله **مقام اول** در
مباحث علم نحو و در و دو موقفست **موقف اول** در مباحث لغوی لا حرف نفی جنس است
یعنی نفی نسبت از ماهیت و اله فعال است بمعنی مفعول الاله بمعنی عبد بمعنی معبود باشد
و **ح** صفة باشد و این مذهب امام راغب است و ثانی مذهب صاحب کشاف آنست که اسم جنس است
و بر تحقیق استدلال کرده باینکه موصوف واقع میشود و وصف واقع نمیشود و او مبنی است

بفتح

بفتح نیز که اسم لا نفی جنس است و مفرد است و سبب بناء او تضمن معنی من است
چه در بین قوتست لا من اله الا الله اما ترکیب الا و الا حرف استثناست و الله مرفوع
بانکه بدل از اسم لاست و محمولست بر محل او که رفع است چه حمل بر لفظش متعذر است
زیرا که عمل لا بواسطه معنی نفی است و الا معنی نفی را باطل کرده و خبر لا محذوفست که آن
ممکن است یا موجود و این مقام از مطارح ائمه عربیه است چه استشکال میکنند که
اگر محذوف ممکن است این کلمه دلالت نکند بر وجود الله تعالی بلکه بر امکان او و دلالت کند
پس نص در ایمان نباشد و اگر موجود است دلالت بر نفی امکان وجود معبودان بر حق
غیر از خدا نکند بلکه دلالت بر نفی وجود ایشان کند و همچنان کلمه نص در ایمان نباشد
اگر گویی فایده حذف خبر همین است که ذهن بمذهب ممکن رود پس هم نفی امکان آله
بحق غیر خدا لازم آید و هم وجود معبود بحق که خداست جواب آنست که در صورت
حذف ذهن بهر یک منتقل میشود لکن علی سبیل البدل و بر هر تقدیری محذوری لازم است
و بر استصعاب این سخن صاحب کشاف و متابعان او بر آن رفته اند که درین مقام
و امثال آن احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه الا الله مبتداست و لا اله خبر چه اصلش
اینست که الله اله ای مستحق للعبادة لا و الا آورده اند جهة افادة حصر و بعضی

خواسته اند که تأیید این سخن قوم کند و اختیار آن کرده اند که خبر محذوف موجود است
و مع ذلک دلالت بر نفی امکان معبودان بحق غیر خدا میکند زیرا که معبود بحق جز واجب
الوجود نتواند بود و هر چه موجود نیست واجب الوجود نیست پس نفی وجود معبودان
غیر حق مستلزم نفی امکان است چه اگر معبودان غیر حق توانستی بود واجب الوجود بودی
و چون واجب الوجود بودی موجود بودی و ما گفتیم که هیچ معبودان غیر حق موجود
نیست و این فقیر میگوید که مقصود از کلمه توحید نفی استحقاق عبادتست از غیر خدا
و استحقاق عبادت اگر چه در نفس الامر مستلزم وجوب وجود است لکن نزد کفار
مستلزم نیست چه ایشان عبادت اصنام و اشجار میکنند با آنکه هیچکس را اعتقاد
وجود آنها نیست بلکه ایشان از اغاثیل انبیا یا کواکب علوی میدانند و عبادت
ایشان سبب تقرب بواجب الوجود می شناسند پس از اعتراف این طایفه بنفی وجود
اعتراف بنفی امکان لازم نمی آید چه شاید که کسی اعتراف کند که هیچ مستحق عبودیت غیر
خدا موجود نیست لیکن ممکنست که چیزی غیر خدا موجود شود که مستحق عبودیت
باشد پس این کلمه نص در ایمان نباشد با آنکه حضرت رسالت صلی الله علیه و آله
و سایر اساطین ملت او بهمین کلمه در باب توحید اکتفا نموده اند و این کلمه علم در توحید

شده

شده و مراد از تأیید سخن قوم بخاطر می آید که چرا نشاید که خبر محذوف مستحق للعبادة
باشد و آله بمعنی معبود باشد مطلقا پس معنی او این باشد که هیچ معبود مستحق
عبادة نیست غیر خدای تعالی و درین هنگام این کلمه نص باشد در نفی استحقاق
عبادت از جمیع ما سوی الله و مآل نفی بر این تقدیر و توجیهی که صاحب کشاف اعتبار
کرده یکیست چه بر هر تقدیر خلاصة المعنی حصر استحقاق عبادتست در الله تعالی
اگر گویند همچنان محذور بطریق دیگر باقیست چه ازین معلوم شد که هیچ معبود بالفعل
مستحق عبودیت نیست غیر از خدا زیرا که اتصاف بعنوان بالفعل می باید و احتمال
آن باقیست که چیزی غیر از خدا باشد که معبود کسی نشده باشد و مستحق عبادت
باشد پس همچنان کلمه نص در نفی استحقاق عبادت از جمیع ما سوی الله نباشد جواب
گوییم که میان ائمه میزان خلافیست که اتصاف ذات موضوع بعنوان بالامکان
کافیست یا بالفعل میباید تا هر گاه کل اسود کذا گوییم حکم بر هر چه ممکن الاتصاف
باشد بسواد کرده باشیم یا هر چه بالفعل متصف بسواد در احد ازمنه ثلث معلم
ثانی شیخ ابو نصر فارابی اختیار اول کرده و رئیس المتاخرین ابو علی اختیار ثانی و
جمعی از مصنفان متاخر از ظاهر سخن شیخ این فهمیده اند که اتصاف بالفعل یجب

نفس الامر می باید و مدار ربوی احکام برین نهاده اند ولیکن شیخ در کتاب اشارات و
شفا تصریح بخلاف این نموده و اتصاف اعم از نفس الامری و فرضی گرفته و عبارتش در
اشارات اینست که یعنی بر ان کل واحد مما یوصف بج کان موصوفا بب فی الفرض الذهنی
او فی الوجود و ح فطن لبیب پوشیده نیست که امکان اتصاف نیز اخذ می باید کرد
و چنانچه تصریح بآن کرده پس فرق میان مذهب شیخ و فارابی بر زیادتی اعتباریست
که در مذهب شیخ با امکان اخذ اتصاف بالفعل فرضا کرده و فارابی نکرده و ما زاد در بعضی
حواشی اتفاق تنقیح این مقام و دفع شکوک وارده بر ان افتاده و چون مقصود اینجا
چیزی دیگر است بذکر اطناب نمی رود و چون این مقدمه مقرر شد گوییم که بر هیچ یک
از مذهب شیخ و فارابی سؤال متوجه نیست چه این قضیه سالبه با انتفاء موضوع
صادق می آید پس اینجا که نفی استحقاق الوهیت از تمام افراد ممکن الاتصاف بالوهیت
غیر از خدا صادق است چه آله را هیچ فرد غیر از او نیست اگر گویی سخن در امثال این
مقام مبتنی بر متفاهم عرف است نه بر تدقیقات منطقی و در عرف و لغت معنی لا ضارب
فی الدار اینست که هیچ ضارب بالفعل بحسب نفس الامر در دار نیست جواب گوییم
الان جئت بالحق لکن این کلمه نص است در ایمان در حق کسی که اعتقاد وجود آله

کثیر

کثیر غیر از خدا کرده باشد چون مشرکان و یا کسی که اعتقاد امکان وجود ایشان کند
یا آنکه قایل بنفی وجود باشد التزام میکنیم که باین کلمه در حق او حکم بایمان نتوان کرد چه
این کلمه رافع همه انواع کفر نیست بل رافع اشتراک در الوهیت است بالفعل نه بالامکان
چنانچه خود تصریح بآن کرده اند که اگر کسی نسبت برسالت حضرت مصطفی علیه و آله
افضل الصلوات و اکمل التحیات کافر شود باین کلمه مسلمان نشود تا محمد رسول الله
نگوید و اگر از برای قدح در احکام و تنی کافر شود مسلمان نشود تا زمانی که اذعان بآن
حکم نکند و آنکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله بهمین کلمه اکتفا نموده
بنا بر آنست که کفر بسبب اشراک بود و از اینجا معلوم شد که در مرتبه اول میتوان که
اختیار آن کند که خبر محذوف موجود است و بهمین طریق دفع شبهه بکند و بحث
در عربیه لفظ الله و اشتقاقش چون مخصوص باین مقام نیست و میان افاضل
مشهور است و همت متوجه بعض حقایق بلند است در ان خوض نمی رود والله مفیض
الخیر و الجود **موقف دوم** در مباحث عقلیه متعلقه بآن چون این کلمه علم است
در باب توحید مناسب آنست که براهین چند بر این مسئله اقامت رود و چون هر یک
از متکلمان و حکما را در این مسئله مسلکی است خاص دلالت بر هر یک از این دو طریق

لا توهم مینماید مسئلهٔ اوّل متکلمان کویند چون ممکن را وجود از ذات خود نیست
پس هر آینه محتاج بموثری بود و تاثیر موثر در آن شیء یا در حال وجود است یا در حال
عدم و محالست که در حال وجود باشد زیرا که تحصیل حاصل محالست پس در حال عدم
باشد پس هر ممکن حادث باشد زیرا که مسبوقست بعدم خود و چون حادث باشد
فاعل موجب نتواند بود پس مختار باشد پس واجب الوجود مختار باشد و این دلیل
و امثال او خالی از ضعفی نیست پس الیق آنست که چنین کویند که اختیار صفت
کمالست و انتفاء آن نقصان و نزد عقل این مقدمه ظاهر است پس واجب مختار
باشد چه نقص بر واجب محالست وحـ اکر یکی اراده وجود ممکن کند آن دیکر خالی
از ان نیست که اراده عدم او تواند کرد یا نه اکر نتواند عجز بر ان یکی لازم آید چه
عدم آن فی حد ذاته ممکن است و مانع از اراده آن طرف جز اختیار آن دیکر طرف
نقیض او را نیست و اکر تواند پس تخالف ایشان در اختیار ممکن باشد وحـ از ان
خالی نیست که مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود اوّل مستلزم اجتماع
نقیضان است و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضان با عجز هر دو و ثالث مستلزم
عجز یکی و امور ثلثه باطلست پس تعدد آلهه مستلزم امکان تخالف و امکان

تخالف

تخالف مستلزم احد المحالات الثلثه پس ملزوم اوّل باطل باشد و این برهان را
برهان تمانع خوانند و آیهٔ لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا اشاره باینست
و مراد درین برهان بحثی هست زیرا که میتوانند که اختیار شق ثالث کنند و کویند که لا
نم که عجز یکی لازم آید چه عجز عبارتست از عدم قدرت بر چیزی و استحاله تعلق اراده
بچیزی مستلزم انتفاء قدرت نیست اکر کوئی عجز از اراده لازم می آید چه این طرف
فی حد ذاته ممکن و فرض آنست که یکی اراده نمیتواند کرد کوئیم اراده آن طرف ممکن
بالذاتست و ممتنع بسبب تعلق اراده آن طرف دیکر بطرف دیکر و امتناع تعلق اراده
بچیزی بالغیر مستلزم عجز نیست چه محالست که اراده باری متعلق شود بوجود چیزی
بشرط عدم او و حال آنکه عجز بر او لازم نمی آید و میتوان که تقریر برهان بطریق دیکر
کند که این خدشه مندفع شود و این آنست که خالی از ان نیست که در قدرت و اراده
یکی از ان دو ضعفی هست یا نیست اکر هست نقص یکی لازم آید و اکر نیست و طرفین
ممکن هر دو ممکنست پس توان که اراده یکی متعلق بطرفی شود و از ان دیکری بدیکری
وحـ اکر مراد هر دو بر آید اجتماع نقیضان و اکر هیچ بر نیاید ارتفاع نقیضان و
اکر یکی بر آید دون الاخر عجز بر یکی که خواسته نشد یا ترجیح بلا مرجح چه مفروض آنست

که در قدرت و اراده هیچ یکی قصوری نیست و این برهان را بطریقی دیگر تقریر میکنند
چنین که چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات پس اگر اراده یکی طرفی را مانع
نشد آنرا اراده آن دیگر بطرفی دیگر پس تعلق اراده آن دیگر بآن طرف ممکن باشد و
ح احد محالات ثلث لازم آید و اگر مانع شد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه اراده
یکی اولی نیست بمنع اراده آن دیگری او و عکس و بطریقی دیگر میگویند خالی از آن نیست
که ایشان قادرند بر جمیع ممکنات یا نه ثانی باطل است پس اول متعین شد و ح لازم
آید که هیچ ممکن موجود نشود چه اگر موجود شود ترجیح بلا مرجح لازم آید یا توارد
علتین مستقلتین یا عجز هر دو و بیان ملازمه آنکه اگر موجود شود بیکی
موجود شود یا بهر دو یا بهر یکی و بر هر تقدیر محالی از آن سه محال لازم آید اما
یعنی اگر بهر دو موجود شود علیت هر یک ناقص شده عجز هر دو لازم آید
بر اول زیرا که نسبت ممکن بهر یکی از ایشان علی السویه است پس وجود او بیکی دون
آخر ترجیح بلا مرجح باشد و بر تقدیر ثانی عجز هر دو لازم زیرا که هیچ یک مستقل
در ایجاد نباشند و بر تقدیر ثالث توارد علتین مستقلتین بر شخص واحد و تالی باطل است
پس مقدم باطل باشد و مرا درین برهان اشکال هست زیرا که اولا اختیار شق اول
میکنیم و لا نم که نسبت هر ممکن بهر یکی از ایشان علی السویه است چرا نشاید که بعضی را

بالجمله

بالجمله نسبتی مخصوص باشد بیکی و بعضی دیگر بدیگری و ثانیا اختیار شق ثانی میکنیم
و میگوییم لا نم که عجز هر یکی لازم آید چه عجز عدم قدرتست و چرا نشاید که هر یکی قادر باشند
بر آنکه استقلالا ایجاد کنند لکن ارادت ایشان متعلق بایجاد بالاشتراک شود
و این سخن را بر بعضی از اقران خود عرض کردم و ایشان فرمودند که این سخن گاهی تمام
میشود که تعلق قدرت باراده قابل شدت و ضعف باشد و ظاهرا نیست و این نظر
دقیق لیکن محالست زیرا که قدرت تاثیر بر وفق اراده میکند و چون اراده متعلق
بایجاد بالاشتراک شد تاثیر قدرت نیز همان نهج خواهد بود و اسلم طرق آنست که
بعد از اثبات واجب بدلیل عقل اثبات توحید و غیر آن صفات بدلیل کنند چه
ثبوت شرع و نبوت موقوف بر توحید نیست و لکن در آنکه تعلق مفید تعین است
سخنی هست و ما این براهین را در بعضی رسایل بسط داده ایم و چون خاطر اینجا
متوجه بچیزی دیگر است بهمین قدر اکتفا رفت و التوفیق من الله العلیم الحکیم
مسلک دوم مسلک حکماء مشائین که مدار نظر ایشان بر براهین عقلی و مقدم
ایشان ارسطاطالیس و شیخ مدون قواعد چنانچه حال مشهور است شیخ ابو علی
سینا گویند بنا بر اصول فلسفه اولی مقرر است که وجوب وجود عین حقیقت واجبست

پس اگر واجب الوجود متعدد باشد وجوب حقیقت مشترکه ایشان باشد و ح امتیاز
هر یکی از ان دیگری بتعین باشد و تعین خواه ثبوتی و خواه عدمی اتصاف مهیة باو قوا
نخواهد بود چه اگر واجب بودی هر جا وجوب یافت شدی تعین یافت شدی پس تعدد
نبودی وهذا خلف مع انه المط پس ممکن باشد و ح علتش یا مهیة است یا امری خارج
نمیتواند بود که مهیة باشد زیرا که اگر چنین باشد هر جا که مهیة یافت شود اولا آن
تعین یافت شود پس واجب یکی باشد وهو خلف مع انه المط واگر امری خارجست لازم
آید که محتاج باشد بغیر در تعین واحتیاج منافی وجوبست و برین اعتراض کرده اند که
احتیاج در وجود منافی وجوبست نه احتیاج در چیزی دیگر واحتیاج در تعین مستلزم
احتیاج در وجود نیست وجواب گفته اند که احتیاج در تعین مستلزم احتیاج در وجود
هست زیرا که وجود عارض مهیة نمیشود الا بعد از تعین چه عروض وجود مهیة را در
مرتبه اطلاق معقول نیست پس هر گاه که مهیة را تعین عروض وجود او را موقوف
بتعین باشد و شریف علامه قدس سره در حواشی حکمة العین امر بتامل فرموده درین
مقدمه چه مبرهن نیست و بدیهی نیست و بر فطن لبیب پوشیده نماند که ایشان در بحث
هیولی و صورت گفته اند که تشخص هر یکی از هیولی و صورت با آن دیگر است چه هیولی

علة قابلی تشخص صورتست و صورة علة فاعلی تشخص هیولی پس اگر افتقار در تشخص
مستلزم افتقار در وجود بودی لازم آمدی که هر یک علة وجود آن دیگری بودی یا هیولی
قابل وجود صورت و صورت قابل وجود هیولی و این باطلست پس معلوم شد که بر اصول
حکما مشاین تشخص سابق بر وجود نیست و احتیاج در تشخص سابق بر وجود نیست
واحتیاج در تشخص مستلزم احتیاج در وجود نیست لیکن این مبحث فی حد ذاته بیره
نقش است و تنقیح دیگر میطلبد و بر برهان مذکور خللی دیگر هست که بعد از مساعدت
بر آنکه وجوب عین واجبست چرا نشاید که وجوبات متعدد باشند و اطلاق وجوب بر
ایشان بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظی باشد پس وجوبات متخالفه بذواتها باشند
هر یک عین واجبی اگر گوئی وجوب معنی واحد است پس چون وجوب عین مهیة باشد
اگر واجب متعدد باشد در مهیة وجوب شریک باشند و ح هر یک را تمیزی باید و نسوق
الکلام الی الآخر گوئیم چرا نشاید که حال وجوب چون حال وجود باشد به نسبت با وجود
خاص واجبی و وجودات خاصه ممکنه که ایشان مهیات متخالفه اند بذواتها بر مذهب
ایشان چه وجودات خاصه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در ایشان نیست و اگر چه لفظ
وجود مقول است بر همه بر سبیل تشکیک و حاصل آنکه میتوان که ماهیات متخالفه باشند

که وجوب هر یک معقول شود یا به تشکیک یا به اشتراک و هر یک وجوبی خاص باشند متمیز
از غیر بذات خود بطریقی مفصل تر ازین گوییم این که گفته اند که وجوب عین واجبست
مراد مفهوم کلی وجوبست یا افراد و بطلان اول ظاهر است و بر تقدیر ثانی چرا نشاید
که وجوب را افراد متکثره مختلفة الحقایق باشند هر یک عین واجبی والله اعلم مسلک
سیم مسلک عظمای حکماست که ایشان را بعرف زمان ما اشراقیان میگویند و مدار
مطالب ایشان بر ذوق سلیم و اشراقات حدسی است و مقدم ایشان چنانچه مشهور است
خال افلاطون است و شیخ مروّج قواعد ایشان حکیم الهی شیخ شهاب الدین مقتول
قدس نفسه است و چون این فن از حکمت بنابر علو رتبت آن درجه ادراک از دست
زد دانشمندنمایان روزگار نشده و کنج نشینان زوایاء مدارس از اشراق لمعات
انوار این آفتاب بهمه کمال بی نصیب اند و سالکان منهج طلب را درین عصر از ساحت
مقاصد ایشان خبری نیست و در دست ایشان از حقایق آن گوهری نه لابد چندی
از امهات مطالب ایشان که این مطلب مبتنی بر آنست بیان کنیم بتوفیق الله تعالی اولا
باید دانست که همچنان که اختلاف بحقیقت می باشد چون اختلاف انسان و
فرس و تعدد میباشد چون اختلاف زید و عمرو اختلاف بکمال و نقصان نیز میباشد

در ذات شیء بی انضمام امری خارج با آن حقیقت بلکه برای کمال در نفس حقیقت
و نقصان آن قطع نظر از امور زایده و آنچه مشائیان گویند که مهیة و اجزای آن
قابل شدت و ضعف نیست تا آنکه دلیلش تمام نیست منتقض میشود بزیادتی مقدار
بر مقدار چه زاید غیر از مقدار چیزی نیست همچنین ناقص و ثانیا نموده میشود که
عقل در اول نظر تقسیم اشیا بنور و ظلمت میکند و مراد بنور اینجا آنست که پیدا بخود
باشد و دیگرها با و پیدا خواه محتاج بغیر باشد و خواه نباشد پس حاصل معنی نور آنست
که پیدائی او بخود باشد یعنی پیدائی زاید بر حقیقت او نباشد و تصور او بدیهی است
و تعریف او برای تنبیه است و مراد بظلمت درینجا عدم نور است مطلقا و تقابل
میانه او و نور تقابل سلب و ایجابست چون این مقدمه مقرر شد گوییم غواسق برزخیه را
یعنی اجسام را امری چند لازم است که مشخص ایشانست مثل اشکال و نهایات که با آنها
از یکدیگر ممتاز میشوند و شک نیست که علت این امور نفس مهیة جسمی نیست والا
اختلاف نبودی چه مهیة در همه افراد یکیست و نه لازم مهیة چه همه درین شریکند و نه غواسق
که علت هر یک ازین امور هویة آن شخص باشد چه هویة او بواسطه اینها است اگر اینها
بسبب هویة باشند دور لازم آید و نمیتوان که اختصاص هر جسمی بشکلی و هیئتی بسبب

۲۰

جسمی یکی باشد چه حدس صایب حاکمست بآنکه جسمیات هویت جسمی نیست و دیگر
آنکه اجسام متناهی است پس دور لازم آید و نمیتوان بواسطهٔ هیولی باشد یا صورت چه
اینها بر اصول اشراقیان موجود نیستند و بر تقدیر وجود ایشان هیولی عناصر مشترکست
بشخص و صورة بنوع پس مختص هیولی نمیتواند بود و نوع صورة جسمی نیز هم نتواند بود
و بحث در اشخاص صورت جسمیه همان بحث در اشخاص اجسامست که سبب اختصاص هر یک
بآن اشکال و هیات چیست و هکذا الی الآخر و نمیتوان که عرضی باشد قایم باو یا بغیر او برای
لزوم دور یا تسلسل پس ثابت باشد که مختص هر جسمی بهیاتی نه جسم است و نه عوارض او
و نه اجزاء او بر تقدیر وجودها پس امری خواهد بود نه جسم و نه جسمانی بلکه نور مجرد و
این نور مجرد اگر مفتقر بغیر نیست پس واجب الوجود ثابت باشد و اگر مفتقر باشد هر آینه
مفتقر به برزخ نخواهد بود چه اخس علت اشرف نتواند بلکه بنوری دیگر اشرف و انور
از و مفتقر خواهد بود و تسلسل باطلست پس منتهی شود بنوری که مفتقر بغیر نباشد
و اشرف از و نباشد که آن نور الانوار است و نور اعظم و نور قیوم و نور محیط و نور
اعلی و نور قهار و او غنی مطلق است و غیر او همه باو مفتقر چه هر چه غیر اوست پرتو
از نور او یا پرتویست از پرتو نور او و هکلم جرا و هر چه اقرب باو مشرق تر چنانچه در نور

محسوس

۲۱

محسوس قابل که اقرب است به نیر نورانی تر است پس مراتب موجودات که شعاعات
آفتاب نور الانوار است بحسب قرب و بعد او متفاوتست در کمال اشراق و نقصان آن
بغایت بعد برسد تا بغایتی برسد که مرتبه اجسامست که در غایت کثافتست و شعاع
نور الانوار از ان مرتبه ابعد نمیرود و چون اثبات واجب الوجود بامسطر طریق نمود نکته
بیان بخدا است گویند که نور مطلقا خواه آنچه بنواسق جسمیت و خواه آنچه
قایم بذات خود است یک حقیقتست و از ینجهت که تمام انوار واجب التعظیم آمد
بحسب نوامیس الهی و از آنجاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره قبله بوده و آنچه
مشائیان گویند که حقیقت واحد نتوان که بعضی افرادش عرضی باشد و بعضی جوهری
زیرا که اگر آن حقیقت مقتضی غناست از محل همه افرادش مستغنی باشند و اگر مقتضی
افتقار همه مفتقر باشند در جواب گوییم که لا نم که طبیعه مقتضی غناست یا افتقار بلکه
طبیعة مقتضی هیچ یک از آن دو نیست و مراتب مختلفه در کمال و نقصان تقاضا افتقار
و عدم افتقار میکند و غایة نقصانش آنکه عرضی باشد قایم بغیر و با این ظاهر شد دفع آنچه
گویند که چگونه بعضی افراد حقیقت واحد علة باشد و بعضی معلول و اینمقدمه
که انوار حقایق مختلفه هستند حدسی است و نزد ارباب ذوق سلیم محدس صایب ظاهراست

وبرین تنبیهی کرده اند و گفته که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی مرکب بودندی از ما به الاشتراک
و ما به الامتیاز زیرا که مطلق نور که بدیهی التصور است و اظهر اشیاست مشترکست
میانه انوار و زاید بر حقیقة ایشان نیست اما اشتراک ظاهر است اما ذاتیت زیرا که مراد
بنور چیزی است که ظاهر بذات خود باشد و ظهور او زاید بر ذات او نباشد پس ظاهر
از نور کنه ذات او باشد و محالست که نور مرکب باشد چه کنه او همانست که بذات خود ظاهر است
و بدیهیات بسیط اند اگر چه مرکب بودندی احتیاج به ترتیب اجزاء ایشان در معرفت کنه
ایشان بودی چه اینمقدمه تمهید یافت که اختلاف بالنوع میان آن نورها نیست بلکه
کمال و نقصان در نفس حقیقة ایشان است با اتحاد حقیقت گوییم نمیتوان که غنی مطلق
متعدد باشد چه اگر متعدد باشد تمایز ایشان بسبب حقیقه و لوازم آن نتواند بود زیرا
که مشترکست میانه ایشان چنانچه گذشت و بعوارض نتواند بود زیرا که سبب اختصاص
هر یکی بعارضی یا حقیقة ایشان باشد یا هویة یا امری خارج اول باطلست زیرا که
حقیقت هر دو یکیست و ثانی ظاهر البطلان چه تحصیل هویة بآن عارض است و ثالث
باطل زیرا که ایشان ح در تحصیل هویة مفتقر بغیر باشند پس غنی مطلق نباشند
بتمایز بکمال و نقصان نتواند بود زیرا که مفروض آنست که هر دو نور غنی مطلق اند

ح

ح ناقص غنی مطلق نباشد چه هر چه ناقص بالذات است مفتقر است بکمال و همانا
تدقیق فروشان شوربا را رجدا گویند چرا نشاید که نور ناقص را آن کمال ممکن نباشد
پس او را افتقار بکمال نباشد چه افتقار در امر ممکن تواند بود و لئن سلمنا که افتقار
بکمال دارد چرا نشاید که نور ناقص اگر چه مفتقر است بکمال مفتقر نور کامل در ذات
خود نباشد بایمعنی که پرتو نور کامل نباشد گوییم باتفاق کافه عقلاء از متکلمین
و مشائیان و غیرهم نقص بر واجب الوجود محال است چه نقصان مستلزم امکانست
و بدیهه عقل حاکمست بآنکه هر که او را در وجود که منبع کمالاتست افتقار بغیر
نباشد در توابع آن مفتقر بغیر نخواهد بود و این دعوی مخصوص اشراقیان نیست
طریق دیگر در توحید شک نیست که اینکه همه چیزها محتاج باشند بچیزی اکمل است
آنچه از آنکه بعضی چیزها باو محتاج نباشند پس اگر دو نور غنی باشند هیچ یک
غنی نباشد زیرا که هر یک را صفت اکمل فوت شده باشد که احتیاج جمیع چیزها ست
باو و هر چیز را که نقصانی باشد بوجهی از وجوه ممکن است و محتاج پس هر دو
ممکن و محتاج باشند اینست خلاصه آنچه در کتب ایشانست با تنقیح و زیادتی
در بعضی مواضع و تتمیم بعضی مقدمات که ناظر بدستیاری ذوق سلیم و طول

مارست قواعد ایشان درتواند یافت اکنون نوبت آن رسید که طرفی از حقایق توحید بیان
کرده شود بتوفیق الله عز وجل **مقام دویم** در کشف بعضی حقایق شهودی آنها اطوار
دانش بود ولیس انوار بینش وسیاق ما بینهما **بیت** ترقّ الی وادی العشق بذی اللوی ٭ ودع ناهیتها
عنک ذکر الربع من ایمن الحمی ٭ وذر کل قول غیر هذا فانه ٭ هو الصالح الاهل والاحری
الصدی ٭ درین مقام نیز دو موقفست **موقف اول** در بیان حقایق متعلقه بعنوان
بدانکه توحید را سه مرتبه است **اول** توحید افعال که تمام افعال را از حق بیند واین
اول درجات سالکان منهج حقیقت است واز ثمرات ونتایج این مرتبه توکل حقیقی است
که دیده ترقب وترهب از وسایط برگیرند ودر مسبب کار ندوهر چه واقع شود از و
بیند وتفاصیل اکوان را مجاری احکام مؤثر حقیقی شناسند وآنچه ابو عثمان
مغربی گفته ما الانسان الا قوالب واشباح یجری فیها احکام المقادیر اشارة
باینست ولیکن درینمقام نکته هست بغایت دقیق که افعال اگرچه راجع
بمؤثر حقیقی است وغیر او را در ایجاد هیچ مدخلی نیست لیکن گاه باعتبار تعلق بوسایط
صوری قبح پیدا میکند وباعتبار انتساب بفاعل درغایت حسن وکمال چه هرچه هست
باعتبار آنکه اثری از آثار الهیست که در نفس ذات آن غیر بود ودرغایت حسن

وجمال را

وجمال است اما نسبت با بعضی وسایط صوری صفت نقصان پیدا میکند وآنچه بعضی
ائمه سلف گفته اند که ذات فعل بقدرة الله است ووصف طاعت ومعصیت از عبد مبداء
این سخن تواند بود وقصوری که هست از جانب عبارتست یا از تحریفات نقله ومتفطن
لبیب باید که درین سخن تعمق نماید تا از صدا صوت اصلی باز نیابد چه اکثر اصول ملل ومذاهب
مختلفه مبداء این یک سخن است **بیت** هرکس بزبانی سخن عشق تو گوید ٭ عاشق بسرود
غم ومطرب بترانه ٭ وتمام توضیح کلام درین مقام آنست که بعضی ائمه اساطین کشف
وتحقیق فرموده اند که همچنانکه ذوات بسبب تعلق اوصاف با ایشان احکام پیدا
میشود که بآن متصف میگردند چنانکه ذات بسبب تعلق علم عالم میشود صفات را
نیز بسبب تعلق بر ذات احکام پیدا میشود چنانکه علم بسبب تعلق وانتساب بذات قدیم
قدیم میگردد وبتعلق حادث چون این مقدمه معلوم شد گوییم هر فعل را دو اعتبار است
اعتبار انتساب بذات مؤثر حقیقی وباین اعتبار شان از شیون اوست که مقتضی
حسن حقیقی او وکمال تمامی مجالی جمال اوست واز ینجهت مظهر حسن محض است ودیگر
انتساب بذات مؤثر حقیقی وباین اعتبار گاه حسن است وگاه قبیح پس قبح بعضی افعال
عبارتست از عدم مناسبت آن با خصوص مظهر پس این فعل از نسبت بمؤثر حقیقی

نور وحسن وهستی کرفت ولذا نسبت مظهریت ذم وقبح واکر ناظر بصیر بدیده تحقیق
درین مقدمات تحدیق نماید وغبار مصطلحات جعلی از پیش روی فطرت اصلی بنشاند
همانا او را ابسی معارف بلند ولطایف ارجمند که از نظر نظاره برقع عزت وحجاب
عظمت محتجب است رخ نماید از آنجمله آنچه حکما کفته اند که وجود خیر محض است
وشر از عدمات است ودیکر سرّ تکالیف شرعی وترتب مدح وذم وثواب وعقاب بر افعال
وعدم منافات آن با مذهب تحقیق وسرّ کسب اشعری که آنها بر متحدقان صناعه نظری
پوشیده است ومعنی ما اصابک من سیئة فمن نفسک بافحوای کل من عند الله
در تعانق آید وسرّ الرضا بالقضا با مؤدی ان الله یأمر بالعدل والاحسان وایتاء
ذا القربی وینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی توافق نماید معلوم شود که با آنکه همه
افعال فعل حق است قبح وذم عاید باو نیست وبا آنکه فاعل همه اوست کمالات اشیا
همه باو عاید است واز نقایص آن بکلی منزه است بیت ای غمزه نرکس
مستت همه خوش ٭ وی شعبده زلف چو شستت همه خوش ٭ ای هر چه کنی بپای
تا سر همه خوب ٭ وی سر تا پای هر چه هستت همه خوش مرتبه دوم توحید صفات
واو آنست که تمام صفات صفات حق بیند چنانچه علم را علم او بیند وقدرت را

قدرت او وهمچنین سایر صفات ودرین مقام سالک از صفات بصفات پناه برد
همچنانکه در مرتبه اول از افعال بافعال واین مرتبه از مرتبه اول اعلی چه صفات مبادی
افعال اند پس توحید صفات مستلزم توحید افعال است ودرین مقام مثل همان نکته
که در مرتبه اول کفتیم هست چه صفات باسرها باعتبار انتساب آن ذات در غایت
شرف وکمالست وباعتبار انتساب مظاهر صفت قبح بهمان معنی که کفتیم پیدا میکند پس هر
صفت کمال که در عقل در آید راجع بذات احدیت میشود واو اعلی از آنست بمراتب
غیر متناهیه وهر نقصان که متصور میشود از او مسلوب است وساحت عزتش از آن
متباعد بابعاد غیر متناهیه بیت در تو حیرانم واوصاف ومعانی که تراست ٭
واندران کس که ترا بیند وحیران نشود مرتبه سیم مرتبه توحید ذاتست که بجز ذات
ذات نبیند وهم کثرات در وحدت حقیقی او متلاشی بیند نه وحدتی که مقابل کثرت است
که آن ظلی از اظلال اوست بلکه وحدتی که ساری در عدد است که آن مرتبه از مراتب
تنزلات جمال اوست بل وحدتی که شمع جمال او برافروزند وصدمات سبحات غایش
تعینات پروانه وار بسوزند بیت عالم همه از شعله انوار بسوزند ٭ کر لمعه از نور
رخش جلوه نماید ٭ واین مرتبه احدیت جمعی است که هر چند کثرت بطون است کوناکون

برآید وحدت حقیقی او را از محوضه اطلاق وکمال بر نیاید بلکه چندانکه امواج کثرات متراکمه
متراکم کردد ظهور قهرمان استغناء او بیشتر شود وچنانکه اضداد به تخالف وتعاند برخیزند
مصالح مملکت او انتظام بیشتر گیرد درین اطوار از توحید احتیاج بنفی واسقاط نیست
ودرین مرتبه از وصول لجلت بفنا نه بلکه فنا ونفی واسقاط نیز محاط این وحدت شد وهر
بوجهی از وجوه متعلق اشارت یا محاط عبارت گردد خواه بطریق سلب چیزی واسقاط
وخواه بطریق اثبات چیزی مراد از عالم کثرتست واین وحدت مرتبه غیب الغیب است
که از جهات اشاره حسی ووهمی وعقلی متعالی است ولمتداد موهوم اشاره بساحت
کبریاء او نرسد وچندانکه تیز بینان بلند نردبان اطوار مدارج سیر بر آیند ودیده بر
فرق سر نهند بر جمال با کمالش محیط نگردند لکن از برای ضیق مجال الفاظ وسعت حیطه
معانی اشارتی بآن میکنند بلفظ موجود وحق ونظایر آن وساحت عز او از آن منزه است
که در حیطه عبارت واشارت در آید وآنچه گفته اند که التوحید اسقاط الاضافات
مراد باسقاط آنست که با او چیزی دیگر هیچ وجه از وجوه ملاحظه نکنند نه بطریق
سلب ونه بطریق ایجاب حتی اسقاط هم ملاحظه نکنند لا سلبا ولا ایجابا بلکه وحدت
صرف واطلاق محض بینند واو را چنانچه هست بگذارند وعقل ووهم را مجال تصرف

دران نزهد بیت نز روی خوب تو مشاطه دست باز کشید ٭ که شرم داشت که خورشید را
بیاراید ٭ چه حق توحید او همانست که خود بخودی خود میکند بی وساطت نعت ووصف
وصوت وحروف وعبارت واشارت ما وحد الواحد من واحد ٭ اذ کل ما وحده جاحد
توحیده ایاه توحیده نفسه ٭ ونعت من ینعته لاحد ٭ اینست شمه در لحوق العز
ثلث توحید ودر استعاذه نبوی صلی الله علیه وآله که اعوذ بعفوک من عقابک
اعوذ برضاک من سخطک اعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی
نفسک اشاره باین مراتب است علی الترتیب وچون این معلوم شد واقف حقایق
شناس را پوشیده نباشد که کلمه طیبه لا اله الا الله اشاره بهر سه مراتب توحید است
چه افعال واوصاف وذات بحقیقت مخصوص آله است پس حصر الوهیت در حق
مستلزم انحصار فعل وذات باشد در او واز لطایف نکات این کلمه آنست که حذف
خبر لا بنا بر اصول معانی بیان برای آنست تا ذهن بهر مذهب ممکن منتقل شود پس
انحصار هر مفهوم در حضرت حق لازم آید چه هستی منحصر است در او وتوابع هستی
نیز او را خواهد بود بیت ونه هستی چه بوده زان ٭ از آنکه باشد مراتب کمال
ودر آنکه تعبیر از ذات احدیت بلفظ الله کرده شد نه بسایر اسامی وصفات چند

۲۵

نکته مینماید اولاً آنکه باقی اسما اسم ذاتند باعتبار شانی از شیون و صفتی از صفات
والله علم ذاتست من حیث هی فی ملاحظه هیچ چیز از اوصاف و لهذا بالخاطر جمعیت
مستجمع جمیع صفات کمالست بخلاف دیگر اسما که محیط بر مقابلات خود نیستند
و درین مقام که مقصود توحید صرفست مناسب الله است که دلالتست بر ذات من حیث هی
میکند و دیگر آنکه چون این لفظ ادخال اجمالی بر جمیع اسما و صفات که اصول اکوان و حقایقند
دارد و درین مقام مناسب است اشعار بر آنکه تنوعات کثرت سطوت وحدت حقیقی را
کاسر نیست و محو صرف اطلاق و افراد منافی نه دیگر آنکه همچنانکه این کلمه طیبه اصل ایمانست
و باقی ارکان بمنزله فضل آن لفظ الله بر جمیع اسماست و الم القرآنست پس مناسب
آن نمود که در اصل اصل ایراد کند و چون طرفی از حقایق معنوی نموده شروع در بعضی
لطایف لفظی آن رود وما النصر الا من عند الله موقف دویم در لطایف متعلقه بالفاظ
بدانکه حروف را سه مرتبه است مرتبه اول آنست که در نفس متکلم که متکلم تخیل آنها
کرده و بعد از ان متوجه ایجاد آنها بتحریک آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص
میشود و این مرتبه شبیه باطن و احقایق بحسب وجود علمست در ذات اقدس
و حروف را درین مرتبه حروف عالیه و حروف فکریه میگویند و کنا حروف عالیات لم نقل

اشاره

اشاره بمرتبه علمی است از ظهور حقایق مرتبه دوم آنست که در صورت صوتی کلامی بر
مقر سمع جلوه میکند حروف را درین مرتبه حروف وسطی میگویند مرتبه سیم آنست
که در هیئات نقشی کتابی بر دیده اولی الایدی والابصار ظاهر میشود و آنرا باین اعتبار
حروف سافله میگویند و حروف را روحی و جسدی و قلبی هست روحش مرتبه عددی
و قلبش صورت کلامی و جسدش صورت صوری چون این مقدمه تمهید یافت نموده
میشود که از لطایف نکاتی که درین کلمه کریمه ظاهر است آنست که مدار ترکیب او بر سه
حرفست ا ل ه والف در مرتبه سفلی که حروف را باین اعتبار حروف سفلی میگویند
اعنی محل رقمی عبارتست از اول تعینات چه او خطی است مرتسم از تکریر نقطه و نیز
ای او در حدود مختلفه مسافات لوحی و باقی حروف از و حاصل میشود و لام اشارتست
بوجود منبسط بر اعیان چه صورت رقمی او مشتمل است بر قایمه که آن الف است
و ذیلی که آن نونست پس الفی منبسط بر نون متصل با واو ه اشارتست بتمام دایره
کون پس درین کلمه اشارتست بوحدت حقیقی و اصول مراتب تنزلات او است چه
مشتملست بر اول مراتب ظهوری حق که الف است و بر وجود منبسط بر اکوان که لام است
و بر تمام دایره کون که ه است و لفظ بر وجه سریان و تکریر ظهوری در همه متحقق

چنانکه وحدت حقیقی بی شایبهٔ حلول و اتحاد در همه ظاهر دیگر از نکات لطایف این کلمه
آنست که در وی بغیر حروف اسم الله هیچ نیست چه ماده ترکیب او چنانکه گفتیم الف است و
لام است و ها و درین مقام اشارتیست بآنکه همچنانکه در دلالت عقلی و وضعی تفاضل
لفظ الله است که دلالت بر توحید میکند بی مدخلیت غیری در دلالة عقلی حقیقی نیز
تفاضل است مراتب تنزل وحدت حقیقی است که دلالت بر توحید میکند بی شوب
مداخلت غیری بیت چون دهان دلبران از هست و نیست ÷ خود بر بود خود گواهی
میدهد ÷ و بوسیله این نکته دقیقه که ظاهر الی الغایة در شبکه خاطر دیگری نیامده
عارف نکته دان بسی از امهات حکم و معارف اقتباس توان نمود از آنجمله آنکه اکوان
باسرها بمنزله کلمه توحید است چه بظهورات وحدت حقیقی تفاصیل مراتب ظهوری
اوست که دلالت بر احدیت جمعی میکند پس تمام عالم کلمه توحید است صادر از حق و فیه
اسرار اخر لا الوح بها بیت ثلثین در بر اهل نظر باب اشارتست ÷ گفتم کنایتی و مکرر
نمیکنم ÷ دیگر از لطایف رقمی این کلمه آنست که تمام حروف او در هیأت کتبی بر وضع
استقامتست الا ها که در دو موضع آن واقع است و لام که قایمه اش مرتفع است
و ذیلش مستدیر و در ضمن این نکته سری هست چه اصل خطوط بحسب نظر اول دو است

یکی

یکی مستقیم و یکی مستدیر و باقی اقسام خطوط منحنیه یکی از این دو ماخوذ است یا هر دو
بطریق ترکیب یا تحلیل و عند التحقیق اصل خطوط مستقیم است و مستدیر از و ماخوذ است
پس الف در محل دیگر کتبی اشارتست بمرتبه احدیت است و م اشاره بمرتبه تفرقه است
و درین کلمه بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری مندرج است یا وسط سیر شعوری
چه الف اشاره بمرتبه جمعیت است و ها اشاره بتفرقه محض و لام اشاره بجمع میان
هر دو و اول مراتب سیر شعوری تفرقه محض است و وسط جمع میان هر دو و نهایت جمعیت
واحدیت چه جمعیت احدی چنانچه در قبل اشارتی بآن رفت موقف سالک تواند بود و نیل مقبل
شاعی عارف حقایق بین ده اند که مدار عالم کون و فساد یعنی عالم امکان چه مراد بکون و فساد
نه استحاله است تا مخصوص عناصر باشد چنانچه عرف مشائیان است بل ایجاد و
اعدام بر اسمی قابض و باسط چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان بسط است و اعدام فرمان
قهرمان قبض و تمامت مناهج احکام الهی از تفاصیل این دو منهج کلی است و شکی نیست
که نمود از سلطان امکانست که افتقار بکلمه توحید میشود و نمود امکان از مقتضیات
بسط است از نیجهة است که تمام حروف او از ین قبیل است که تلفظ بآن بحنک و شفه
بی قبض ع صلابت حاصل نمیشود نزد واقفان رموز آیات و بینات حرفی پوشیده نیست

که الف که در محل صورتی اشاره بذات احدیّت است در تمام اجزاء این کلمه هست در بعضی
ظاهر است و در بعضی بطریق بیّنات مدمج و مکنونست چه گفتیم که اجزاء او الف است یعنی کلمهٔ طیّبه
و لام و ها الف در هر سه هست و در اینجا میرسد نکتهٔ ثانیه نکته‌ای از ملویح است
بر آنکه هستی و نمود نهائی یا ذات احدیّت است یا اسماء او **خاتمه** بر محاسبان دیوان
هوشمندی پوشیده نیست که مراتب عددی حروف این کلمه منحصر است در واحد و ثلثون
و واحد چنانچه سابقا اشاره بآن رفته اوّل تنزّلات وحدت حقیقی اطلاقی است چه
وحدت حقیقی از شهود نظر و جهاتش متعالیست و خطوط شعاعی ادراک بسط ذات
او نمیرسد بلکه منفذ سهام نظر اذیال ملابس صفات و تنزّلات او تواند بود و در موقف
توحید ذات ایمائی بمعنی رفت و لیس سخن در غایت ظهور است چه وحدت محض بر
صرافت اطلاق منافی ثنویّت و دوئیت بجمیع اعتبارات است و شکی نیست که شعور و
ادراک و اشاره مقتضی تعدّد و ثنویّت است و لو بالاعتبار و هر چه تعبیر از این مرتبه
بآن کنند چیزی از جنس نفس باشد بر توجّه آن ساحت نه آنکه آن اشاره فی الواقع اطلاق
بآن مرتبه کرده باشد چه هرگز بآن مرتبه نتوان رسید و هر چند پیشتر روند هنوز میان
ثالث و آن مرتبه ابعاد باقی باشد پس روشن شد که واحد عددی که مرتبه الف است

اوّل

اوّل مرتبه تنزّلات وحدت حقیقی است و نسبت سریانی او با اعداد در غایت مناسبت
با سریان و ظهور وحدت حقیقی است در کثرات و از اینجهت است که گفته‌اند الف اشارت
بذات احدیّت است و خمسه نهایت کثرتست و لیعدّا از واو محیط وحدت نیست چنانچه
در محلّ خود مقرّر داشته‌اند چه هر کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه مدمج است از نسبتهٔ
بطریق تفصیل ظاهر شود مثلاً کمال سه که مخرج ثلث است و ثلثه امثال ده که در وی ثلث
که یکی است و سه مثل او تسعه است ظاهر شده بصورت تمامی و کمال دو و پنج چه دو مخرج
نصف است و ضعف و در پنج نصف دو و یکیست و ضعف او چهار است تمام ظاهر است
و چون دو و بدایة کثرة است خمسه که کمال اوست نهایت کثرت باشد و هزار و کمتر و بیشتر
بوحدت حقیقی اطلاقی اقربست زیرا که بر قسمه دایره هر مرتبه میشود چه بعد از آن
عشر است که مبداء مرتبه عشرات است و بعد از واحد جزو وحدت حقیقی اطلاقی چیزی بنسبت
پس خمسه ابعد اعداد باشد از وحدت حقیقی اطلاقی چنانکه در محلّ خود بیان کرده‌اند
و از میمنت بر بمعنی آنکه تمام اطراف بر عدد خمس و التّغید چنانچه عدد حواس که نهایت
سیر ظهوری وجود و بدایت سیر شعوری اوست پنج است و عدد اجسام
پنج است فلکیات و چهار عنصر و نماز پنج است فصول اربعه و آن سیاک که راسم

امتداد موهوم است که تقدیر حرکات باو میکند واطراف وجوارح انسان که
طرف نشو کونی است پنجست سر و دست و دو پای وطرف دست اصابع خمس است
واسلام که مرتبه شعوری است پنج است وعدد اکوان سفلی پنجست چهار
عنصر ومرتبه امتزاجی وکم مثلها وخواص این عدد بسیار است چنانچه ائمه
کشف در محل بافاده آن التفات فرموده اند وعدد ثلثون اول اعداد افراد
عقود عشرات است ونسبت او بعشره نسبت ثلثه است بواحد چون این
مقدمه تمهید یافت گوییم درین کلمه ترتیب احصائی اشارتست به بدایت ونهایت
سیر ظهوری وشعوری وسیر منزل ومحط شعوری نیز چه واحد مبداء سیر ظهور
وخمسه که نهایت کثرة است ومنتهی آن سیر وهم اومبداء شعوری وواحد
منتهی آن وعدد ثلثون که کثرة است بعد از وحدت شعوری اشاره بمحط
سالک صاحب مقام چه عارف بعد از وصول بوحدت برای تکمیل ناقصان و
استوا بر عرش تمکین سیر منعکس بسر حد کثرة مینماید وچون حصول اثر وظهور
کثرت بی تثلیث صورت نه بندد چه لابد است از فاعل وقابل ونسبت ازدواجی
میانه ایشان وسالک را نیز برای انتظام طرف صورت بحکم قهرمان اسم ظاهر بعد

از عروج بوحدت حقیقی رجوع بعالم کثرت که عالم افعال است میباید نمود بیت
این آن سر کو بود که اول ٭ زانجا بهمه جهان سفر کرد ٭ پس ثلثین اشاره باین مرتبه
باشد ووجه مناسبت بغایت ظاهر چه این عدد کثرت ثلث در مرتبه ثلثه بعد از
وحدت وشعوری چنانچه این مرتبه شعور بکثرت نیست در مرتبه ثلثه
بعد از شعور بوحدت حقیقی ذاتی کما بدأکم تعودون
منه بداء والیه یعود کل شیء
تمت الرسالة المبارکة التهلیلیة
الجلالیة الجلیلة
تم



من اشارات قدوة الحكما بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي شيخ ابو علي ابن سينا

احمد الله على حسن توفيقه واسئله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه واصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد واله النمط الثامن في البهجة والسعادة

وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منهما لمراعاة الحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه

آثروه

آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد ديهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية الظاهرة وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية تذنيب فلا ينبغي لنا ان نسمع الى من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخرى نسبة يعتد بها تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك

آخر وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم
الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند خير فبارة وباعتبا
فالحق تارة وباعتبار هو الجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة
وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي
يختص به ويحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها يتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له
من حيث هو كذلك وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ
به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه
بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت
لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي
التدريج لذة عظيمة تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكره ككراهية بعض المرضى الحلو فضلا
عن ان لا يشتهي اشتهاء شايقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال
اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير تنبيه اننا اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء
بما سلف عنه اذا لطف به لعلمه بدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك فانه اذ لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر به بالشرط اما غير السالم

فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتاخر ما هو الآن يكرهه تنبيه
وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او متوقرة
كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انبعثت القوة او زال العايق عظم الالم تنبيه انه قد يصح اثبات
لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد
يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع
عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم
يقاس وصب الاسقام عند الحمية تنبيه كل مستلذ به سبب كمال يحصل للمدرك هو
بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا
ان يتكيف العضو الذايق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن
سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية
ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف
بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه
جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله

على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مقيداً فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية
السمائية ثم الاجرام السمائية ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير
به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما
يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين تنبيه الآن اذ انت في البدن
وفي شواغله وعوائقه لم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك
منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه تنبيه واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد
المفارقة كنت بعدها كما كانت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع
اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية تنبيه ثم اعلم ان كل ما كان من رذيلة
النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان

بسبب غواش غريبة فزائل ولا يدوم بها التعذيب تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان
انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله
بنجاة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألقي اليهم من الحق
فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع
عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا
بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقوداً
من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكراً روحانياً يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف
سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك
للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه
لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض
فهذه حال لذة العارفين تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن وصلوا

الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا
لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان
ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها
من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة
ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته
لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم
وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما
والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في
الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي
للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو
معشوق لذاته ومن اشياء كثيرة غيره ثم يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم

مبتهجون

التالين غ

مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا الى التالين من
خلص اوليائه القديسين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق والمشتاقين فهم من حيث
هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون به ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف
منهم اذى ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور
الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا منه
بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب
وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل
احوالها ان يكون عاشقة مشتاقة لا يخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة
الاخرى ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على
درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل
لرقابها المنكوسة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء
الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا
اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة يجد
في العلوم المفصلة لها تفصيلا **النمط التاسع** في مقامات العارفين **تنبيه**

ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم
وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك
واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم
ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من
اهله ثم حل الرمز ان اطقت **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم
الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد
والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم
العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه
يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق
وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا
لاجرة ياخذها في الآخرة من الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه
وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق

الساطع

الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء ذلك السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم
من الهمم والقوى بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس **اشارة**
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه و
بمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه
بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بايات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير
الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم
العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا
الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها
فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا
تبهرك عجايبه ثم اقم واستقم **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا
يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة

اليه لا لرغبة او لرهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب
ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه **اشارة**
المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا
مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون و
اقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا
عنها عايفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق
اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل
اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي
ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات
قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى
وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده
مبذولا له بحسب وعده **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة

في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت
درجته هذه فهو مريد **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة
للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف
السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة
المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن بها من
الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة
بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف
والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **اشارة** ثم
انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق اليه
لذيذة فكانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن
في الارتياض **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما

لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في
كل شيء اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته
ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية و
هدي للتلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير
المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا اشارة ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان
وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له
هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء اشارة ثم انه ليتقدم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم
يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف
حوله الغافلون اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذي
بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له
نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ

جناب

جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها
وهنالك يحق الوصول تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما
هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث الذات وان كان بالحق تيه
والاقبال بالكلية على الحق خلاص اشارة العرفان مبتدئ من تفريق ونفض و
ترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهيا الى
الواحد ثم وقوف تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات
ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث
ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها
فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى
العين دون السامعين للاثر تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير
من تواضعه مثل تبجيل الكبير وينبسط من الخامل كما ينبسط من النبيه وكيف
لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع
عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل تنبيه العارف له احوال

لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات
انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند
الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شي واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند
الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته **تنبيه** العارف لا يعنيه
التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه
مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف
فربما غار عليه من غير اهله **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان
تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **تنبيه** العارفون قد
يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي
العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى
عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا
الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك
عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شي لانه مزية

خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف
هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به
اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف **اشارة** جل جناب الحق عن ان
يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا
الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه
وكل ميسر لما خلق له **النمط العاشر** في اسرار الآيات **اشارة** اذا بلغك ان عارفا
امسك عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب
الطبيعة المشهورة **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن
تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة
التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله
في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة **تنبيه** اليس قد بان لك
ان الهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما تصعد من
الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري

مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال الطبيعية كانت
مواتية **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلفها النفس في مهماتها
التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم
تقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل الحار
ولئن لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة فلا وجود
له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة
امرين فقدان تحليل الحرارة مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله
معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة **اشارة** اذا
بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا
تلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة
تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى

يعجز

يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة
ما فيتضاعف منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى
عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او
غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان
به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اشارة** التجربة والقياس متطابقان
على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع عن ان يقع
مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان
اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان بها وليس احد من الناس الا وقد جرب
ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق بها اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
نايم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات **تنبيه** قد علمت
فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت

ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية يصدر عن راى جزئى ولا مانع لها
عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان
ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة
ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا صار للاجسام السماوية
زيادة معنى فى ذلك لتظاهر راى جزئى وآخر كلى ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات
فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية
شاعرة بالوقت او النقشان معا **اشارة** ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم
بحسب الاستعداد وزوال الحائل فقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض
الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا **تنبيه** القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد
الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر وكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا
انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اصل العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية
التى يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شىء اخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة

اصل العقل آلته

الحركة

الحركة القوية فتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد فاذا استمكنت النفس من ضبط
الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتاد عنها الى النفس ما يعتد
به **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد
وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته وهيئته فى الحس المشترك فبقى فى
حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما
وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها
مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان
امكن **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة
لا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن او سبب مؤثر
فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل
والتوهم كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش
شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يزيله عن

الخيال بزاو يعصيه منه عصيانا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال
متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن
من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور
محسوسة مشاهدة **تنبيه** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات
النفس في الاصل ايضا بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة
فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دلت عليه فانها ان استبدت
باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على نحو ما نبهت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه
بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى
في المنام احوال في حكم المشاهدة **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي
لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس

المشترك

المشترك لفتور احد الضابطين **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب
الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة
كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **تنبيه** اذا
قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن
شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل
وانتقش في الحس المشترك هذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن
التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته
فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ
على النفس نقش من الغيب انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من
هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا
التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال
هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس

المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها
هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى
الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اللوح الحس المشترك الى جهته فرسم
ما انتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم
في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا
او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل
احوال الزينة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة
ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او ضده وبالجملة الى ما هو
منه بسبب وللتخصص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن
هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا
للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى وهذه
القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة
النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الرسوخ متمكن
التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما

يفعل

يفعل الحس ايضا ذلك **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة
قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك
فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما
يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة
الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معتنية فترتسم في الذكر
ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في النوم هذه الآثار
فقط بل وفيما تباشره في افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انفلت
عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح
المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر ربما اقتنصت اصله
من مهمك الاول وربما انقطع عنه وربما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل **تذنيب**
فما كان من الاثر المذكور الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم
ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان
قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير و
ذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات ولا يكون عجبا **اشارة** انه قد يستعين

بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب
تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم
من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال
يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه
حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل
شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل
لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تموج فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب
من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال
فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فيمن هو بطباعه الى الدهش اقرب ولقبول الاحاديث
المختلفة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط
والايهام لمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم
يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون
شبيها بخطاب من جني او هتاف من غايب وتارة يكون مع تراء من شيء للبصر مكافحة
حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول

بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك
امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدونها مرارا متوالية
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه
فاذا اتضح جمت الفائدة به واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم
فلم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات ثم اني
لو اقتصصت جزئيات هذا الباب مما شاهدناه ومما حكاه من صدقناه لطال
الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل **تنبيه** ولعلك
قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل
ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف
بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان
او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنهم طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح
فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي ان
اقص بعضها عليك **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها

مع البدن علاقة انطباع بل ضرب من العلايق اخر وعلمت ان هيئة العقل منها وما
يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض
فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الانسان
تغير من مزاج مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا يستبعدن ان يكون لبعض
النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية تكون قد اثرت بمبدا بجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما
في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار
ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام
اخر تنفعل عنها انفعال بدنها ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها
فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد
يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما
يحصل لاولياء الله الابرار **اشارة** والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا

رشيدا

رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء
ويزيده تزكيته لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ به المبلغ
الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
الخبيث وقد يكسر قدرته من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا
والازكياء فيه **اشارة** الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل
والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما
يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزءا
او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط
عن درجة الاعتبار **تنبيه** ان الامور الغريبة ينبعث في عالم الطبيعة
من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص
الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها
قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية
او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية
مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول

بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات
من قبيل القسم الثالث **نصيحة** اياك ان تكون تكيسك وتبروك عن
العامة هو ان تبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك
ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم يقم بين يديك بينته
بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك
ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان
ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب **خاتمة ووصية**
ايها الاخ اني محضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك
قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق
الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة
هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة
سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا
والصدق فاته ما يسئلك منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما

نستقبله

تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك
متاسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله
بيني وبينك وكفى بالله وكيلا والحمد لله
القهار القيوم ابدا

تم تم



شرح رسالة الزوراء من تصانيف بسم الله الرحمن الرحيم محقق الدوانى قدس سره

اما بعد الحمد لوليه والصلوة على نبيه فانى لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة
بالزوراء المشتملة على نبذ من الحقايق ونبذ من الدقايق وهى من خصايص الزمان
اذ قد احتوت على اسرار لم يكن مكشوفة القناع الى الان بل على ابكار لم يطمثهن
انس قبلهم ولا جان وكانت مجملة معضلة يستعصى على بعض الطالبين ايتابها
ويختفى على جل الناظرين خباياها التمس منى بعض الصادقين فى الطلب المحلين بدقايق
حسن الادب ممن حلت سريرته وذكت سجيته وذكت بصيرته جعل الله كاسمه عليا على مراتب
الغالى وخلصه نجيا عن العزايم القاطعة على الخالى ان اكتب عليها حواشى ترفع عنها من
الغواشى فاجبته الى مسئوله واعنته فى مأموله واكتفيت بالعقود الذهبية فى تفهيم
ما فيها وما اقتنيت الا على سبيل الندرة على تفاصيل ما فى مطاويها فاتت ذلك خطب

عظيم

عظيم يستدعى تعجيل الايفاء وتجرد افايفا وعسى ان يتيسر فى ثانى الحال على فراغ البال
وشرطت على نفسى فى تلك الحواشى على منوال الاصل ان اكتفى بالواردات الجديدة ولا تعصب
الموردات القديمة والله الهادى الى سواء الطريق وهو بتحقيق رجاء الراجين حقيق
فاقول لما اتفق ان لهذه الرسالة شانا فهو انى رايت فى ظاهر دار السلام على قرب من
شاطى الزوراء امير المومنين ويعسوب الموحدين عليا عليه الصلوة والسلام فى صورة
طويلة محصلها انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى بنظر العناية ومعتنيا بشانى بطريق
الكلاية فصار ذلك باعثا على ان اعلق رسالة معنوية باسمه العالى متبركا به ومتلوها لحفظ
على روضته المقدسة وقت التشرف بزيارته والاكتحال بنور تراب عتبته وكنت مترددا
فى تعيين المقصد فى تلك الرسالة فتارة كنت اعزم ان اكتبها فى تحقيق ماهية العلم
لمناسبة قول النبى صلى الله عليه واله وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها واخرى يخطر
ببالى غير ذلك ولم يتعين شى من الخواطر الى ان وفقنى الله للاسلام للاستسعاد بلثم
العتبة القدسية الغروية والمشهد المقدس الحاوى على النبى وعلى ساكنيها الصلوة و
السلام ثم بعد المراجعة سالنى واحد من اصحابى المستعدين لادراك الحقايق من كان له
درك دقايق وذهن فايق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمسمى وقد قرا على كتاب

مبشرة

حكمة الاشراق للشيخ الاجل والحكيم الاكمل شهاب الدين السهروردي فكنت اقرأ له اثنا
مباحثة هذا الكتاب طرفا من السوانح واملى عليه بعضا من اللوايح ان اجمعها له في رسالة
فصار سؤاله سببا للاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها في خاطري في اقرب
ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاولى ان اتممها فلما نظرت فيها بعد الاتمام وجدتها
بعينها هي التي كانت ترام فتيقنت ان نفحات الامداد فيها كانت هبت من باب مدينة
العلم وسفينة الجود المستوى على جودي الحكم والحلم على النبي وعليه الصلوة والسلم
والتحية والكرام ووسمتها بالزوراء وهي اسم الدجلة والمناسبة ظاهرة مع ما فيه
من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المؤنسة
والله تعالى مناح الغيوب فتاح القلوب الحمد لله لوليه بذاته الضمير الاول
راجع الى الحمد وكذا الثاني وضمير بذاته راجع الى الولي اي الحمد يختص من حيث انه
لمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى توجيه حامد اما
اليه فان الحقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل حمد فهو له
سواء وجه اليه او الى غيره بل هو الحامد والمحمود لانه المظهر للكمالات بنفسه وانه
اظهرها على لسان عبده او افعاله او احواله والصلوة منه على مرتبة الجامعة لجميع

صفاته

صفاته الصلوة من الله تعالى الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود منبع
كل خير وكمال وافاضة سائر الكلمات متفرعة عليه وغاية الكمال التحلي بجميع صفات الله تعالى
واسمائه والقابل للفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكمالات اولا من حيث حقيقته
النورية وآخرا من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة
لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالطفل والعرض فالصلوة
من الله تعالى بذاته له سواء استنزلها احد او لم يستنزل فظهر التوفيق بين القرينتين
وبعد فهذه نبذة من الحقايق بل زبدة من الدقايق يقال اصاب الارض نبذة
من المطر اي شيء يسير والحقيقة هي الامر الثابت المتأصل في الوجود وخص بالاصطلاح
بكنه الشيء المحقق والدقيقة هي السر الدقيق الذي لا يطلع عليه كل احد فمرتبة الدقايق
اجل من مرتبة الحقايق ولذلك اضرب عنها بلفظ بل المشعر بالترقي مبينة عن تشبيهات
منبها الراقدين على اوطية الغفلات جمع وطاء وهو ما ينام عليه من اللحاف وغيره في
ظلمة ليلة الحجب والجهالات افراد الظلمة والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة
الى قوله صلى الله عليه وآله وسلم الكفر كله ملة واحدة وايماء الى تساوي اقدامهما
في عدم الوصول فقد طلع الصباح اي ظهر الحق ونادى منادي الحق حي على الفلاح

بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها فان الحقيقة انما يختفي بالصور الرسمية
على نظر المحجوبين مدة آخر الزمان مترقي الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها
وشامل انكشاف الحقايق فعند طلعت الشمس من مغربها هذا مع ان انوار الحقايق
انما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة
الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق المؤيد عين اعيان الشهود انسان عين الوجود
محي الدين محمد الاندلسي الطائي رضي الله عنه وارضاه هذا ولا تظنن انا نرفض الظواهر
ونقصر المقصود من اشارات الكتاب والسنة على التاويل بل نثبت الظاهر على مراد
الله ورسوله ونستنبط منه بطريق الرمز حقايق اخرى باطنة ونقيم الامثال الواردة
على لسان النبوات في مضربها الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الخاتم عليهم السلام
اشاره الى خواص آخر الزمان وغرايبه ومن قرب الساعة وعجايبها الموعودة و
انها على خط جديد وطرز سديد والنظر فيها على ذلك شهيد قد ابرزها الرحمة
الازلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد الخلق سبحانه وتعالى لا يمنع
الفيض عن القابل فالدعاء الصادر عن لسان الاستعداد مستجاب البتة وتنكير
الاستعداد اما للتعظيم ايماء الى ان الاستعداد المستدعي للاجابة استعداد

عظيم

عظيم او للابهام فانه عسى ان يكون للطالب استعداد خفيا غير ما يظهر
على صاحبها من الطالبين الملتمسين لها ظاهرا والله الهادي الى سبيل الرشاد
وجه مناسبة الخاتمة للفواتح ظاهر فان ابرازها انما يكون للهداية ان تبلغ المراد
اي كاين على الصراط المستقيم ليهدي اليها تمهيد العلة للشيء بالحقيقة ما يكون
سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل
لوصف من اوصافه وهو ظ هذا كالمقدمة للمباحث الاتية ولذا عنون بالتمهيد
رفع وهم وكون المهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير
محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرنا اذ نعني بها انها بذواتها اثر للفاعل ذلك لا
يحتاج الى تاثير آخر في كونها هي ونفي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق
فاحسن تدبره قد اشتهر بين الطوايف ان المهيات غير مجعولة فاستشعر ان
يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند العقلاء فاجاب بان عدم مجعولية
المهيات بمعنى انها ليست بذاتها اثر الفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرض له اثرا
للفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التاثير فيه بحسب الذات
فبثبات التاثير في الذات بمعنى ان كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى الجاعل

ظاهر وبديهي ولا ينافي ما ذكرنا الآن مرادنا ان المهيات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعل
مستتبع لذات المعلول ثم العقل شرع من المعلول الوجود ونصفه به كما هو راى الاشراقيين
لا ان الفاعل بجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت
ذات عن العلة لا يحتاج الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها
عن العلة عن جاعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم نفى احتياجها في ذاتها الى الجاعل
بالمعنى الذي حققناه بل تحقق تلك الاحتياج هذا قول اجمالي وتفصيله تطلب
في حواشينا على الكتب الحكمية **تذكرة** واستبصار لما تبين لك بما قرع سمعك في
الحكمة الرسمية من ان حدوث شيء لا عن شيء محال ان الشان في الحدوث الذاتي
ايضا كذلك فما السر ان يحدس ذلك فاذن المعلول ليس مباينا لذات العلة ولا هو لذاته تم
بل هو بذاته لذات العلة شان من شيونه وجه من وجوهه حيثية من حيثياته
الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة وسم بالتذكرة لانه بحث مفروغ عنه في الحكمة
يتذكر ههنا ليستعان في المباحث المترتبة عليها **تبصرة** فالمعلول اذن
ليس الا اعتباريا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلتين على النحو الذي انتسب
اليهما كان له تحقق وان اعتبر ذاتها مستقلا كان معدوما بل ممتنعا لما كان فيه

افادة ما لم يتبين في العلوم المتداولة وسميها بالتبصرة **تشبيه** السواد ان اعتبر
على النحو الذي في الجسم اعني انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات
مستقلة كان معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا
وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل
ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت
رايحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ايضا بل انما يظهر رسمها يعني ان الحقايق كلها
اذا اعتبرت ذوات مستقلة مباينة لذات العلة كما في مدارك المحجوبين فهي
ممتنعة وجودا وظهورا اما الاول فلان غير الحق الواجب بذاته لا يمكن ان يكون
موجودا واما الثاني فلان الظهور انما ينشاء من ارتباطها به واما اذا اخذت
من حيث هي ثابتة لها قايمة بها فهي موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود اى ظاهرة
فالاعيان الثابتة اعني تلك الحقايق بذواتها التي يعتبرها الرسم ليست بموجودة
اصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هي المهية المغايرة للحق المتصف بالصفات
المخصوصة وهي ليست بموجودة اصلا لا حقيقة لاستحالته ولا بعنوان ارتباطها
بالوجود لانها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما يصبغ الحق بها

بالوجود الذي هو ههنا الا اعتبار لعين ثابتة مغايرة لها اذا فلا يتصور لها ظهور

بمعنى ان نسبه يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه يتعلق بالوجود
فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصال
فان الوجود ليس وصفا قايما بغيره بل ذاتا حقا نعم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود
وظهوره فافهم هذا المجمل فيهديك الى التفصيل فهو يحق الحق ويهدى السبيل
تنبيه لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او بواسطة
فهو الذات الحقيقية والكل سويه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من الاعتبارات
اللايقة وليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما
قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن
العزيز الجبار المتكبر ووجه العنوان ظاهر فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة
من الفصل السابق تذكرة اخرى كانك قد فطنت فيما نبهت عليه في المباحث
النظرية من ان انعدام الشيء بالمرة محال ان كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز
انتفاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جائز الزوال من سنخ ذات باق وينتهى
اليه لا يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنخ آخر ويتسلسل فاذن كل شيء
هالك الا وجهه والواجب وحده تحل الممكنات كلها في ذلك السنخ الباقي كل

من

من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ووجه العنوان ظاهر باعتبار
ان الاصل هذا البحث اعنى لاستحالة انعدام الشيء بالمرة من المباحث المذكورة في
الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال البحث السابق ان يرسم هذا الاصل بالتذكرة
ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادية او مجردة بالنظر الى ما هو ذاتها
بالحقيقة معنونا بالتبصرة الا انه لما كان قريبا بحسب الاخذ فان البحث السابق معتلة
ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم يلتفت الى ذلك وجعلا بحثا واحدا وعنون بالتذكرة
على سبيل التغليب اشارة الى غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة معروف منه هو
عنه محتاج الى التذكر تنبيه وجه العنوان انه مما يعلم من السابق بالقوة فزوال
المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور اخر وتجليها بوجه شيء مغاير للوجه الاول مثلا
الظهور على الزوال باعتبار الاستلزام الظاهر بل الغير في ذلك الاستلزام كما يقال
عدم العدم هو الوجود وبزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكاينة
الى غير ذلك من النظاير فهو اذن بمنزلة العلة لاعتباراته وتطوره في شئون ذاته
اى زوال المعلول في الحقيقة راجع الى منزلة العلة لاعتباراته وجميع الاعتبارات
والشئون باعتبار انفراد زوال المعلول انزاحه فهم مما سبق واثارة لتم فيما يلي بقوله

فكل ما قيل او يقال اشارة الى ذلك وهذه اللفظة نافعة جدا فى تلك المطالب العالية فاحفظها
واحتفظ بها نسبة الاولى الى الثوانى ام جميع النسب لا يشابهها شىء من النسب حتى ان
ولا يشابهها شىء منها كل المباينة فكل ما قيل او يقال فى تقريب تلك النسبة بالنسبة
الى الافهام فهو بعيد من وجه اعنى انه ان حمل على انه ينطبق على حقيقة الامر كان
مبعدا وان لوحظ من الوجه الذى به يناسبه كان مقربا فلاحظ انه تعالى مادة الممكنات
او معروضها الى غير ذلك من الاعتبارات التى توهمها الاعتبارات . فلا كل
ما املت عيون الضمائر . وان قيصا خط من سبع تسعة وعشرين حرفا
عن معاليه قاصرة بسط وطا تمهيد مقدمة لما يعقبه اذا اعتبرت الامتداد الزمانى
الذى هو محل التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما فيه من الحوادث جملة واحدة
وجدته شانا من شيون العلة الاولى محيطا لجميع الشيون المتعاقبة ثم ان
امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدوث ذلك الامتداد وغيبوبتها
بالنسبة الى الزمانية الواقعة تحت حيطته واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب
بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها
اشارة الى ان الحوادث باسرها اشارة واحدة فان الامتداد السرمدى المعبر عنه بالزمان

وما ينطبق

وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث
المتعاقبة اليومية الاجزاء المفروضة فى الخط اليه وتحقيقه ان الاجرام الفلكية
لها حركة واحدة بالشخص هى التوسط بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها فى الخيال
الامتداد السرمدى المعبر عنه فى عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار
ذلك الامتداد الموهوم وكما لا جزء فى الزمان بالفعل لا جزء فى ذلك الامتداد ايضا
بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية فى كيفياتها المحسوسة
والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكما لا جزء فيهما
بالفعل كذلك ليس فى هذه الحركة ايضا جزء بالفعل فنسبة الصورة المتعاقبة
الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة فى حركات الافلاك والزمان
اليهما بل نسبة الالوان كما فى الذنب قبل ادراكه المتعاقبة والكميات المتعاقبة
فى حركة الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير فى الحركة
الكيفية والكمية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل وما ترى
من استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما ترى من استمرار الكيفية و
الكمية فى الحركتين المذكورتين فان شيئا منهما لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر

التفاوت للحس لقلته فتخيل اليه انه امر واحد مستمر فافهم ذلك فانه اجدى من
تفاريق العصا فما ظنك بأعلى شواهق العوالي هو الحق تعالى ليس عند ربك صباح
ولا مساء تشبيه اذا اخذت امتدادا مختلفة الاجزاء في اللون كخشب اختلف اللون
في اجزائه ثم امررته في محاذاة ذرة او غيرها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع
ذلك الامتداد اليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها الضيق
نظرها متساوية في الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الابصار
كشف الغطاء عينا ابن في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على مقاييس
اسرار لم ينكشف لك الان قناع الاجمال عن جمال حقايقها واستطلعت طوالع انوار
لم تطلع قبل هذا من مشارقها وجه العنوان مستغن عن البيان منها وجه احاطة
علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل والحال على وجه متعال عن التبدل والانتقال لما
تبين ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى بجميع الحوادث حاضرة لديه
من غير ترتب وتعاقب ومضي واستقبال فهو تعالى عالم لكل منها في وقتها من غير
تبدل في ذلك العلم المحيط اصلا ويعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا
ايضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشيء من المضي والاستقبال والنسبة الى السابق

رقب

اقرب تمثيل في تقريب ذلك الى الافهام فانه مما لم يظهر على كثير من اهل الجدال حتى تاهوا
في تيه الضلال ووقعوا في دايرة القيل والقال حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم
والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا يفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان
العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشيء الا بالقوة كما ان البصر
اذا لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل ان انكشاف
الشيء المعين لا بد فيه من تعلق العلم به ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه
من غير تعلق به والا لكان الواحد منا حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو باطل و
الحكماء لذلك انكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك لعدم اطلاعهم
على جلية الامر **ومنها** كيفية وجود الحوادث وزوالها فان وجودها عبارة عن
انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة الينا ووجه
حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا ان المشار اليه بقولنا انا امر متعين موهوم
واقع بين طرفي المنفصل والاتي كالان المفروض في الزمان والحركة الحاضرة المفروضة
في الحركة الامتدادية فالانانية ايضا من الحوادث فكل ما قارن من حدودها المفروضة
لحد مفروض فيه من انانيتنا المدركة فهو حاضر لدينا وما سواها فان اتصف قبل

ذلك بالمقارنة للحد المفروض من الآنات فهو ماض وان لم يتصف بعد وسيتصف
فهو مستقبل والتخلص عن الشبه التي يلزم على تحقيق سبب حالها على اولى اهل النظر
وعن التكلفات الشاقة التي يلتزمونها بعد ذلك على النحو الذي يلايم طباعهم ويوافق
ما قرع من صداع كلمات ائمتهم الغابرين اسماعهم مما لا يخفى بشاعته على من خلص ذا
عن غواية المراء وسلم بصيرته عن غشاوة الافتراء يعني ان تحقيق سبب وجود الحوادث
مبحث مشكل في الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم
الحادث وان كانت حادثة يلزم الدور او التسلسل فاجابوا عن ذلك باستناد الحوادث
الى اسباب معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهي الاوضاع الفلكية المتحصلة
بحركتها السرمدية فكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها لا الى نهاية وزعموا ان التسلسل
في الامور الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يتمكن من التطبيق بينها الذي
هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وانت خبير بما فيه لان عدم اجتماعها
في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض الانطباق بينها وايضا
لما كان اوايل الصادرات على الواجب هي العقول المجردة وهي قديمة فكيف يتصور
صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور القديمة في سلسلة العلية

فقالوا

فقالوا المتقضى عن ذلك بان الحركة لها جهتان احدهما حيثية ذاتها وهو كون
الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق
واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار حادثة ثم
ان النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة
له في آن آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي
مستندة من حيث الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستند اليها الحوادث
ولا يخفى ان هذا الكلام غير منقح فان تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض
انها قديمة او الى مباديها وهي ايضا قديمة او الى غيرهما وهو منتف هذا كله في علة
وجود الحوادث واما علة زوالها ففيه ايضا اشكال لان سلسلة الحوادث
المتعاقبة المنتهية الى ذلك الحادث هي الجزء الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى
ان جميع تلك الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق
وعدمها الطاري فاذا وجد ذلك الحادث فلا يكون زواله الا بزوال علته التامة
وعلته التامة مركبة من المبادي القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث
انها كانت موجودة ثم صارت معدومة فزوال المبادي القديمة محال وكذا زوال

تلك الحوادث من هذه الحيثية فانها الى الابد متصفة بانها حادثة معدومة بعد
ما كانت موجودة وهي بهذا الاعتبار كانت متممة العلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار
ح فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته التامة على حالها فطلبوا التخلص عنها بان
تلك السلسلة علة لوجود الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود
ذلك الحادث فاذا وجد ذلك الحادث المانع زال العلة التامة بزوال جزءها اعني
انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان
اورد عليه انه يلزم ان يعود ذلك الحادث المانع على تقدير كونه جايز الزوال لتحقق
العلة التامة بجميع اجزائها فلهم ان يدفعوا ذلك بان عدم المانع السابق على
وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمما
للعلة التامة اولان اتصاف الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع
اتصافه بالوجود ثانيا بناء على استحالة اعادة المعدوم والامور المذكورة علة
تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه بالعدم بعد الوجود فمثل الانتفاء جزء اخر
من العلة التامة وهي مفقودة ح ثم يبقى ان ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله
الى حادث اخر مانع عنه وهكذا فاما ان يدوم ذلك المانع فيلزم عندهم زوال

ثم

كل حادث من حدوث حادث ابدي وهو غير لازم عندهم او يزول فيكون هناك
حادث اخر مانع عنه وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث
يستند كل واحد من احادها الى واحد من الاحاد الاخرى في زوالها وهو مستفد و
المخلص عنه ان يقال ان الحادث المانع هو من احاد سلسلة الحوادث المتعاقبة
لا خارج عنها فاذا اقتضيت سلسلة الاوضاع الفلكية الحادث معين كوجود
صورة معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود الوضع
المقتضى لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى وجود
ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فينتفي تلك الصورة عند وجود ذلك
الوضع يحدث صورة اخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك انا ننقل الكلام
الى زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم ان الوضع السابق
بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزم الدور وان كان لزوال الوضع السابق
وقد كان زواله جزء اخيرا من علة حدوثه مجامعا له فيلزم كون علة الحدوث و
الزوال امرا واحدا بعينه ح ان تمام ما فرض علة للزوال من المبادي القديمة و
الاوضاع المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرضنا انه هو

بعينه علة الحدوث وان كان زوال ذلك الوضع لزوال امر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع
او لحدوث امر آخر كذلك لزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند
آحاد كل منها في زوالها الى آحاد اخرى في وجودها او زوالها والحوادث الغير المتناهية
لا تنتظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم ان يكون في الوجود اجسام غير متناهية
متحركة وهو باطل وهذا مما لا يمكن التفصي عنه بوجه يخلو عنه حزازة اذ غاية ما يمكن
ان يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة كالآنات المفروضة
في الزمان والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجودة
في الخارج لا يقتضي علة موجودة ولا يخفى ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم
انها غير موجودة فهي ليست فرضية محضة ضرورة ان الوضع المقارن للآن غير الوضع
المقارن للآن غير الوضع المقارن لمثل الآن من الامس لان العقل يشير الى هذا
الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا
مطابقا للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع ولو كان فرضا محضا
لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر فثبت ان ذلك الوضع غير موجود في الخارج
الا انه كنحو من الوجود ولو بالقوة القريبة فربما لم يكن له في الآن السابق فلا بد له

من علة

من علة ثم اذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة ايضا فان الوصف الذي
لم يكن لشيء ثم يحصل له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف عن ذلك الشيء فلا بد له
ايضا من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف وجوديا بالفعل وبالقوة او غير ذلك اي معنى
كان ولا مخلص عن تلك الشبه والشكوك الا بما حققناه من حال الحوادث انها
ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن يفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض
متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها
وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الوحداني دفعة واحدة كما وصف
في المتن **ومنها** سر النسخ اي الحكمة والغاية المطلوبة منه وهي مراعاة المصالح
التي هي مقتضى خصوصيات الازمنة وما يقاربها من الاستعدادات وحقيقته
وهي مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم التشريعي المستمر لحدود المفروضة
في حكم الايجادي المستمر وانه ليس فيه ما يوهم نقصا اي نقصا في الاحكام الالهية
كما يختلج الاوهام العامية من ان الحكم بحرمة الشيء يناقض الحكم بحليته كما ان
الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه او نقصا كما يتوهمه بعض الدهماء من ان الحكم
بحلية الشيء والحكم بحرمته يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم اولا او آخرا ضرورة ان احد

لحكمين كاد ان يقرب من هذا ما ينقل عن بعض التابعين في سلوك مسلك التحقيق من
استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع اباحتها في الاديان السالفة
وذلك توهم بعيد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينافي تقييدها بالزمان اذ ليس
معناها انها مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية جميعها وضعية بل معناها
كونها نجسا ما دامت حقيقته باقية في زمان نبينا محمد عليه السلام ولا ينفك عنها
حكم النجاسة الى ان يستحيل الى الخل فيبقى تلك الحالة بزوال صورتها النوعية وبحدوث
الصورة النوعية الخلية فهذا هذا واعجب منه ما تكلفه بعض من تلاه للتفصي عن
هذا الوهم الذي تخلوه سكا عظيما حقيقا بان يشمر عن ساق الاجتهاد في دفعه
فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقايق الاشياء والمستجاب في قوله
اللهم ارنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر عليه ما خفي على من قبله من الانبياء من حرمتها
بعينها وهذا العذر اشد من الجرم وانت عاصلنا لك ولقفك على جلية الحال بتوفيق الله
تعا وهو الموفق لكل خير وكمال فان الحكم التدويني اي التشريعي سماه بذلك لكونه مدونا
كلف الناس بالتدين به يحاذي الحكم التكويني اي الايجادي والحكم الاول عند المحققين
ينشأ من الكلام الذي هو صفة حقيقية منشئه من المقارعة العينية الواقعة

من

من العلم والارادة والحكم الثاني من القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعا انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والحكم التكويني القولي واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا
بحيث يمتنع التخلف عنه عقلا والحكم التكويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا وضعيا
شرعيا يمتنع التخلف عنه شرعا بمعنى ان الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوبه كما ان
العقل يمنع التخلف عن الاول ويحكم بامتناعه فافهم فكما ان التفاوت هناك في
نظر المحبوسين في مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق كوه الحال فكذا الحال ههنا
لا تغير ولا انتقال الا في نظر من يتغير عليه الماضي والحال والاستقبال **تذكرة** وجه
العنوان بذلك ظاهر وهو ههنا شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض
احواله اليس الحقيقة الواحدة يظهر على البصر الصورة المعينة المكتنفة بالعوارض
المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين من محاذات وقرب وعدم حجاب
الى غير ذلك وهي بعينها يظهر في الحس المشترك بصورة تشابههما من غير تلك الشرائط
وهي في الحالتين يقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وعمرو وبكر ثم يظهر تلك
الحقيقة في العقل بحيث لا يقبل التكثر ويصير الافراد المتكثرة في الصورة المبصرة
والمتخيلة متحدة في الصورة العقلية ثم الصورة العقلية متفاوتة في قبول التكثر

فان صور الأنواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة وهي من حيث صورة جنسها
جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقايق وكان اعتبارا
لتحد الكل في صورته كالشيء والممكن العام مثلا فتبصر فاذا تذكرت ذلك فخذ من ع
الصور ولو عقلية غير الحقيقة بل هي ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر والمدارك
ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد يظهر في صور متكثرة متخالفة المختلفين
في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر فقد يتعاكس الصورتان في الموطن
اعني انه يظهر احدهما بصورة خاصة في موطن والاخرى بصورة اخرى في ذلك
الموطن ثم يظهران في موطن آخر على عكس الصورتين فيظهر هذا بالصورة التي كانت
للاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كالفرح الظاهر في الرؤيا بصورة البكا
الى غير ذلك من الأمور المعلومة بممارسة التعبير فاتقن ذلك فانه مدرك عزيز
المثال عجيب العنوان يظهر مما سبق في نظائره ويحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة
لجميع الصور التي تجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية
مغايرة من حيث ذاته لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها الظهور
بصور متخالفة مختلفة الأحكام وان جميع الصور التي يظهر هي بها متساوية الأقدام

بالنسبة

بالنسبة اليها وليس بعضها اولى بها من البعض في حد ذاتها بل انما يختص تلك
الصور بعينها لها احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة يظهر في موطن اليقظة
بصورة عرضية محتجبة عن الحس مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها يظهر
في موطن الرؤيا بصورة جوهرية اعني صورة اللبن وكما ان الظاهر على المدارك الباطنة
في اليقظة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم الا انه
يتجلى في كل موطن بصورة بعينها لها ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس في احكام
الطبيعة التي لا يعرف الحقايق الا بصورها المعودها بالعوايد المالوفة الطبيعية منكر
الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحولها في ملابسها لكن العارف الدراك
الذي له نفس قوية لا يصير مغلوبا للاحكام خصوصيات المواطن ولا يحجبه احكام موطن
عن احكام المواطن الأخر يعرفها في سائر ملابسها ولما كان هذه النكتة خفية مخالفة
لما انكرته الطباع المنهمكة في العوايد المالوفة مع جلالة شانها وكونها مرقاة الى
الاطلاع على اسرار غيبية امر باتقانها واشار الى نباهة شانها بقوله فاتقن ذلك
فانه مدرك عزيز المثال عجيبه وسماه مدركا لكونه معلوما بالقوة مما سبق كانه فهما
فرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت به على حقيقة الانطباق بين العوالم فانها

باسرها صور حقيقة واحدة مخالفة من جهة تخالف احكام المواطن التي يستوطنها النفس
في مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التي هي مقتضى تلك المواطن بل على
حقيقة العوالم فانه صور يظهر على النفس في موطنها بل انكشف عليك اسرار غامضة من
احوال المبدأ وظهوره في الكثرات فان ذلك يتحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها واسرار
المعاد من ظهور الاعمال والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنياوية بالصور الخاصة صح
وفي النشأة الاخروية بالصورة التي يقتضيها احكام تلك النشأة كما فصل في الشرع
الحقة وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات من غير شوب مخالجة ولا
انفصال وسلمت بالحقايق مما ابناء عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال
في المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وحشر الافراد بصور
الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين فان الآية
بظاهرها تدل على احاطة جهنم بالكافرين في الزمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن
الظاهر بناء على التحقيق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة
التي هي محيطة بهم في هذه النشأة هي بعينها جهنم التي ستظهر في الصورة الموعودة
عليهم كما انذرهم الشارع عليه السلم الا انهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه

النشأة

النشأة عليهم في تلك الصور وهم لغرة جهلهم بالحقايق لا يعرفون الحقايق الا بصورها
واما النفس المحيطة بالحقايق وبتقلبها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر
بل قد ينعكس ذلك الى مرآة خياليته التي هي مشكوة مصباح النفس فتشاهد تلك
الصور باعيانها كما انها شاهدة للصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يشغلها
شان عن شان ولا يحجبهم موطن عن موطن وان لم يكن هذه الحال دائمة لهم
بل مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد في الحديث المشتمل
على رؤيته عليه السلام للجنة والنار وهو في الصلوة حذاء الحائط وربما يشغل
بعض المكاشفين مشاهدة صور ذلك الموطن عن صور هذا الموطن على عكس حال
المحجوبين كما سمعت من استاذي العالم العامل محيي الملة والدين رحمه الله نقلا عن
بعض من لاقاه من الثقات انه كان في بعض نواحي فارس رجل من الاولياء فدخل
عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا وكان ذلك الولي مستغرقا في حاله فلما نظر
اليه قال الخادم اخرج هذا الحمار فلم يكن يرى منه الا صورة الحمار ثم بعد ان زال عنه هذه
الحال اخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الا ما رايت ولم اكن فاهما على ما تقول وقوله
تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وفي الخاتم

الفاتح عليه وعلى آله افضل الصلوة والتحية الذين يشربون في آنية الذهب والفضة
انما يجرجر في بطونهم نار جهنم فان ظاهرها يدل على وقوع هذه الحال في الحال وكذا
الحديث يدل على وقوع الجرجرة في الحال والجرجرة بمعنى الصب وهو متعد فيكون
فاعل قوله يجرجر الضمير الراجع الى الذين ونار جهنم مفعول او بمعنى الحركة وح فهو
لازم وفاعله نار جهنم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله وبحمده فان الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها الى غير ذلك من
غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت جميع ذلك على الحقيقة لاعلى المجاز والتاويل
كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين في الفحص عن الحقايق بطريق البحث البحت فانه تصور
ظاهر كما لايخفى منها حقيقة قوله عليه السلام الدنيا مزرعة الآخرة فانه كما
ان البذر هو مادة ما ينبت منه بل هو الذي يظهر بعينه بعد انبساطها بصورة الشجرة
واغصانها واوراقها واثمارها فكذا الاعمال والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة
الجنة والنار وهي يظهر في ذلك الموطن بصورتهما وصور ما يظهر فيهما من
اللذايذ والمكاره ثم لا اشكال في الشك والتحقيق وقد فصلنا مضمونه في الحاشية
السابقة شك وتحقيق لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف

يكون المعنى واحدا والحال ان الحقايق مختلفة بذواتها فنقول قد لوحنا اليك ان الحقيقة
غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التي يتجلى
بها لكنها تظهر في صورة تارة وفي غيرها اخرى والصورتان متغايرتان قطعا لكن
الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد اشبه عما يقوله
اهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قايمة به محتاجة
اليه ثم هي في الخارج قايمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة
تظهر في موطن بصورة عرضية محتاجة وفي آخر بصورة مستقلة مستغنية لم يقل
بصورة جوهرية لئلا يتوهم ان الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه يخالف ما
اصطلح عليه اهل ذلك الفن فانهم عرفوا الجوهر بانه الممكن الذي اذا وجد في الاعيان
لم يحتج الى محل يقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن وافتقاره اليه انه لا يحتاج
الى المحل المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بانه الممكن القايم بالغير والجوهر الموجود
في الذهن جوهر وعرض معا لصدق تعريفهما عليه والوجود في الخارج جوهر لا
عرض فالتشبيه في ان العرضية ثابتة للجواهر باعتبار وجودها في الذهن منتفية
عنها في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما يحصله الذوق

الصحيح وكان العرض منه تانيس المستعدين من المارسين لذلك الفن حتى لا ينبو طبعهم
لمنافرته لما تعودوه قال اجعل تانيسا تنكسر به صولة هو طبعك عنه فيبدو النظر حتى
يأتيك اليقين وتصعد الافق المبين وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان ويتشرف
على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث لتتميم بناء البناء والابناء النوم اخو الموت وقول
صاحب سره وباب مدينة علمه عليه وعليه الصلوة والسلم الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا زيادة كشف وسميه لانه تفصيل لما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لاخفاء
فيه اراءيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية
لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس متخالفة كثيفة مادية وكانها نزلت مع النفس
عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكثف والتعدد فاذا نزلت النفس الى مرتبة الحواس
وصلت الى غاية التكثر واذا ارتقت الى مرتبة التجرد توحدت هي فالحقايق مع النفس
صعودا وهبوطا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجا عنها وهي تصاحبها في مواطنها
المختلفة وينصبغ في كل موطن من مواطنها باحكامه من الوحدة والكثرة واللطافة
والكثافة ومن ثمه اقول ان شان العلم تكثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي
المحصل عما يلي الجنة السافلة من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة وتوحيد

الكثير

الكثير وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم عما يلي الجنة العالية من النفس وكماله
في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس
لا مزيد عليه ولذا كان لها مراتب متفاوتة ويليه في الشرف مرتبة الذوق وهو قد
يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالحان والبلاغة وغيرها الا ان
الذوق الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا ولو وجد لا ستغنى بالكلية
عن المحافظة بخلاف ذوق الشعر والالحان وما يقرب منهما رمز فالميزان الذي
هو محتد الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فاذا اعمضت عنها وعما يظهر عليها في
معارك هبوطها ومدارج صعودها انما وجدت الاعيان ساذجة عن كل ميز وغيره
بل ما وجدت اذ وجدت فاطو المصباح اذا طلع الصباح وجه العنوان ظاهر ولما
كان من حق الكرم كونه بين الكشف والكتم لم يرخص الحال التعرض له بمزيد الكشف و
التفصيل وهذه قلب هذه اللمعة واصلها الذي سائر اجزائها بمنزلة فروعها و
شعبها والسابق واللواحق كافية في تحقيقه لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد
تنبيه فالنفس كما يظهر مادة جميع الصور وارض كل الحقايق منها يثبت اصولها
وفيها ينبت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المحيط الذي هو

مستوى الرحمن المقتضي بالرحمة الايجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وبها او
فيها يتعدد النفس الرحماني الواحد في حد ذاته وسم به لانه مذكور بالقوة فالحقيقة وا حدة
ما دامت عقلا صرفا فاذا تحركت هابطة فظهرت في النفس عددتها النفس على الها من الاستعداد
الذاتي لقبول احكام التنزلات فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من
الحكماء العدد عقل تحرك فاعرفه فهذا انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه اشارة الى
ان ما بين لفظي العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقي المنبه على الاشتراك
فيما بين معنيهما ومن يتبع اللغة العربية المعربة عن الكل وجد فيه لطايف منصحة عن
اصول الحقايق كما تعرض لتفصيل نبذ منها بعض المتأخرين من اهل الذوق قال الكامل جزاه الله
عن طلبة الحقايق خير الجزاء تكملة في تحقيق النفس الانساني ووجه التطبيق بينه و
بين النفس الرحماني ووجه العنوان به ظاهر لان الغرض الاصلي من الرسالة تحقيق
المبداء والمعاد وقد حصل ذلك مما سبق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطائف
المتعلقة بالكلام تكمل هذا المقصود فانه اخص خواص النفس التي هي مرجع الكل ثم
ان النفس لما تم بشعورها امر الظهور اقامت امر الاشعار بنفسها الهوائي المقطع
بالتقطيعات الحرفية فكما ان النفس الرحماني ظهرت فيها وبها تعدد الحقايق المتعدد

ظهرت

ظهرت بنفسها الانسانية ايضا بسببها بصور الكلمات المختلفة فكانها صدى الاصل
الحقايق او عكس لصورها انعكست منها الشدة صقالتها الى ما يناسبها من الهواء لما
بينه وبين الروح الحيواني الذي هو مستواها الاول من المجانسة ثم ذلك الصدى لا يرجع
الا الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت الا عليها فرجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت
الى الله فقد تم الامر الا الى الله تصير الامور يعني كان الكلمات صداء لتلك الحقايق
فكان الحقايق باعتبار صورها العينية اصوات غيبية وتلك الكلمات صداؤها
وتلك الحقايق صورا اصلية والالفاظ عكسها اللايح على مرآة الهواء ولشدة صقالة
النفس واستدعاء الصقالة ظهور ما في الصقيل من الصور الى ما يناسبها ويحاذيها
والمناسبة بين النفس والهواء المجانسة الروح الحيواني الذي هو متعلق النفس
ابتداء فان الروح الحيواني جوهر هوائي بهذه المناسبة اقتضت انعكاس ذلك
الصداء اليه والله اعلم **ختم ووصية** قد اودع في تلك الفصول اصول ان تنفسها
سهلت عليك الغوامض الالهية واتضحت لديك الحقايق الجنية فضنها عن غير اهلها
ولا تضن بها على اهلها فان ترك الاولى ضلال من حيث اضاعة تلك النفايس و
وضعها عند من لا يعرف حقها ولا تمكن من القيام بمواجب حفظها والعمل بمقتضاها

حالا وقولا وفعلا واضلاله من حيث ان الملقى اليه اذا لم يفهم حقايقها تشوش عليه ما

تقرب له من الجهالات الحتم المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التي اخذها عن

السنة حملة الشريعة الحقة فظل هايما في مهاوي الحيرة وضل ضلالا بعيدا ولهذا ترى اكثر

متشدقي زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة امثالهم ومجالسة اجلتهم كانهم لم

يستفيدوا منه الا خباثة الاعتقاد ورذايل الاخلاق وفرط الاعجاب بهم ويتاسح بر صدور

الدهر من انتظام امور معاشهم ولا يكادون يفقهون قولا ولا يستطيعون عنها حولا

ترى غاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية كلمات ما لهم علم بمواردها ومشارعها

وينقلونها الا على وجه الا بل يحرفون الكلم عن مواضعها وجمعوا ما لا يثمنون البحث

من كتبهم جمعا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اولئك كالانعام بل هم اضل

اعاذنا الله وساير المسلمين من الضلال والزلل ووفقنا لما يغنينا من العقد والقول

والعمل وله الحمد حمدا يوافي عيد نعمه ويكافي مزيد فضله وكرمه والصلوة والسلام

على سيدنا محمد واله واصحابه وتابعيه واحبائه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على

الظالمين وهذا الثاني ظلم ووبال وعليك بتعرف الاستهال لكثرة الاختيار ولكن

والاعتزاز بظواهر الاثار فهذه الطبقة في الناس اعز من الكبريت الاحمر بل لا يكاد يوجد

الا في الاجل الافذ واعلم ان ما يلحقك من الوحدة في سوقها الى اهلها اهون مما يلزمك

في افشائها عند غيرهم فان الاولية تأخير والثاني تفويت والموحد يتدارك الفايت وانت

تعلم ان الزمان قد فشى فيه الحسد والعناد وشاع الجهل والاختلاف في البلاد فكن على بصيرة

في امرك اذا عزمت في سرك وجهرك وتيقن ان بث الحقايق الى غير اهلها مذموم في الطرق

كلها وقد تواردت بذلك الاشارات النبوية وتعاضدت فيه الاشارات المولوية ولا

تضيق صدرك ممن يشكو قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرك جهل غيرك بك علمك بنفسك

وكن متعرضا لنفحات الله تعالى في ايام دهرك فان للاوقات خواص يعرفها العارفون

واذا اوردك رايد النظر هذا المربع المقدس والموقف المونس فخل لاهلك من القوى

الدراكة امكثوا اني انست نار العلى اتيكم منها بقبس او اجد على النار هدى واخلع

نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بحبال الحيال اهل الجدال فانه سحر مفترى والق

ما في يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى ولا تنسني

في اوقاتك واشركني في صالح دعواتك والصلوة والسلام على المقدسين خصوصا

سيدنا سيد الكل في الكل وعلى آله وصحبه اجمعين والحمد

لله رب العالمين



سألت يا أخي أيدك الله ووفقك الله تعالى بروح منه وحسن التوفيق وبعدك عن حضيض
التقليد الى بقاع العتيق عما ورد في خطبة الزوراء من قوله والصلوة منه على المرتبة
الجامعة لجميع صفاته وذكرت انه وقع في بعض النسخ على مرتبة الجامعة وانه قد
اغلطك ما ابداه بعض الدهاس النكرة في ذلك والتعبير عليه والتمست الى ذكر ذلك
ما يدفع ما ابداه فيها انا اذا اتصديت لاسعاف مسؤلك بعد تمهيد مقدمة هي ان هذا
النمط من الكلام متعالى عن مدارك الاوهام بل عن مدارج اكثر العقول والافهام
فضلا عن اذهان من يجد وحدوا لعوالم فلا ينبغي ان يبالي بقبول اولئك وانكارهم
ولا يليق ان تكترث بعنادهم في الرد واصرارهم بل يحق ان يعبأ لهم في خلافهم ووفاقهم ولا
يرهب منهم ولا كانوا في عزة وشقاق وفي الوصية التي ختمت الرسالة بها اغنيته عن ذلك

حيث

حيث قيل ولا يضيق صدرك ممن ينكر ويزريك وكن كما قال افلاطون لا يضرك جهل غيرك
بك علمك بنفسك ولقد صدق بعض الاصدقاء حيث عاتبوني بانك قد وصيت بما لم تعمل به
حيث انك في الامر بصونها عن غير اهلها ثم لم تحافظ على هذه الوصية بل اوردتها
مورد التهاون والتقصير حتى وقعت في ايدي عصابة ما لهم ههنا حظ سوى النكير ولكن
معذرتي في ذلك ان الاطلاع على سرائر القلوب لا يتيسر الا لعلام الغيوب وكفاك في ذلك
ما نطق به الوحي الالهي من احوال المنافقين الذين لبسوا امرهم على سيد المؤيدين
بالانفس القدسية عليه افضل الصلوة والتحية حتى كشف الله تعالى على نبيه صلى الله
عليه وآله وسلم عوارهم وعرّفه ما ينزح عنه وعن اصحابه اضرارهم ثم اعود الى المقصود
فاقول من الامور البينة ان كل موجود من الممكنات يدل على وجود صانعه دلالة
عقلية قطعية فهو بهذا الاعتبار مظهر له وقد عبّر عن تلك الدلالة في القرآن المجيد
بالتسبيح والتحميد حيث قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
ولما كان روح النطق والامر المقصود منه الاعلام عبّر عن هذه الدلالة بالنطق في
قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقد يقع للنفوس المشرقة ان يتفق لهم
محاكاة هذه الدلالة بالنطق الظاهري فيسمعونه كما ورد في الحديث من سماع

اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسبب استضاءة مشكوة مشاعرهم بانوار صحبته
صلى الله عليه وآله وسلم بتسبيح الحصاة في كفه القدسية ولقد بالغ بعض ائمة الكشف
والتحقيق حيث قال خرق العادة انما هو في سماع ذلك التسبيح لا في نفسه فانه واقع
دائما ومن اتقن الاصل الذي اشير اليه في تلك الرسالة من نسبة الصور الى
المعاني لا يحتاج الى مزيد تقريب في هذا المطلب ثم من المحققين من راى ان كل ذرة
من ذرات الوجود مظهر لبعض الصفات الكمالية الالهية وهو الصفة الغالبة
احكامها عليه وان اشترك جميعها في مظهرية الصفات التي يتوقف عليه الايجاد
وهي الدالة عليها كالعلم والقدرة والارادة لكن الغالب على كل نشاة من النشات
حكم صفة من الصفات كالمجردات فانها مظاهر التنزيهية والاجسام فانها
مظاهر الصفات المقابلة لها بل كل فرد من افراد الموجودات واقع تحت تربية
اسم خاص من اسمائه تعالى هو ربه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات ثم ان النشاة
الانسانية مظهر جميع الاسماء والصفات اذ قد اجتمع فيها جميع الحقائق من
المجردات والماديات واللطائف والكثائف الى غير ذلك من التفاصيل التي تعرض
لها متتبعوا آيات الآفاق والانفس فهو انموذج لجميع العوالم ولذلك سمي بالعالم

الصغير

الصغير والى هذا اشار من قال **شعر** در جستن جام جم جهان پيمودم ❀ روزى
ننشستم وشبى نغنودم ❀ ز استاد چو وصف جام جم بشنودم ❀ خود جام جهان نماى
جم من بودم ❀ وقد يسمى بالعالم الكبير نظرا الى سعة احاطته العلمية حتى قال ابو
يزيد رضه لو ان العرش وما حواه الف مرة في زاوية قلب العارف لما ملأه وكما قال فان قلت
اليس الانسان جزءا من العالم فكيف يزيد على الكل قلت اهل الذوق يجعلونه من حيث
الوجود الخارجي وما يشتمل عليه من الاجزاء والاحوال بحسب ذلك الوجود جزءا من
العالم حتى يكون العالم الصغير هو الموجودات الخارجي والعالم الكبير هو الانسان
بجميع ما يشتمل عليه من الموجودات الخارجية والذهنية فيزيد على العالم بالموجودات
الذهنية فان قلت العالم الكبير ايضا مشتمل على الموجودات الذهنية اذ العقول و
النفوس الفلكية ناطقة كما هو المشهور بين الفلاسفة قلت اما العقول فلا احساس
لها بالحواس الظاهرة عند القائلين باثباتها وبتجردها وهم الفلاسفة على ان اهل
هذا الذوق يرون ان المجردات انما يعرفونه تعالى بالصفات التنزيهية وما يعطيه نشاتها
من اللطافة والدوام على نهج واحد بخلاف الانسان الكامل فانه من حيث انه مجموعة
العوالم باسرها يعرفه تعالى بما يعطيه جميع المدارك كما قيل **بيت** نه فلك راست مسلم

وهذه امور مقررة عند القوم ومفروغ عنها عندهم ولما كانت حقيقة الحمد اظهار
الصفة الكمالية فقد ظهر ان كل موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالى دال على صفة الكمال لیتم
فهو حمد له تعالى صادر عنه فايجاد كل موجود هو الحمد بالمعنى المصدري بمنزلة التكلم
بالكلام الدال على الجميل ونفس ذلك الموجود هو الحمد بالمعنى المصدري بالمصدر بمنزلة
الكلام الدال عليه فكما يسمى نفس الكلام حمدا كذلك يسمى ذلك الموجود حمدا بذلك المعنى
ولما كان الانسان الكامل اعلى مرتبة في تلك المنقبة من جميع الموجودات فهو مرتبة
من مراتب الحمد مظهرة لاتصافه بجميع الصفات الكمالية اظهارا كاملا لا يتصور اكمل
منه فانه بلسان حاله وقاله وفعاله يدل على اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال وينطق به
بتلك الالسنة كلها فهو اقصى مراتب الحمد التي حمد الله تعالى بها ذاته المقدسة وهذه
المرتبة هي المرتبة الحقيقية المحمدية ولذلك اختص صلى الله عليه وآله وسلم بلواء الحمد
وسمي بالحماد والاحمد وغيرهما من مشتقات الحمد اسم فاعل ومفعول وفي ذلك دقيقة
يعرفها العارفون ومع هذه شبه القاصرين اما على النسخة التي ليس فيها الضمير فلا
يحتاج الى مزيد تقرير واما على النسخة الاخرى فلان الضمير راجع الى الحمد فكون المعنى
الصلوة منه على مرتبة من مراتب الحمد هي المرتبة الجامعة لجميع صفاته تعالى اى على الحمد

منه ملك الحاصل: آنچه در سر سویدای بنی آدم از وست: ومنهم من يرى ان كل موجود
مظهر لجميع صفاته تعالى من حيث دلالته عليها كما اشار اليه من قال من المحققين الكل في
الكل ومن قال رباعی درجستن جام جم زکوته نظری: هر لحظه کمان به تحقیق بری: رو
دیده بدست آر که هر ذره خاک: جامیست جهان نمای چون درنگری: الا ان مراتب
الظهور مختلفة بحسب جلاء الدلالة وخفائها واجمالها وتفصيلها والظاهر الجلي في
كل مرتبة ملخلا الانسان بعض الاسماء والصفات وبعضها خفي لا يكاد يظهر احكامها
وقد يعبرون عن ذلك بالكمون والبروز ويعنون به ان جميع الاسماء والصفات مدمجة
بنوع من الظهور في كل موجود لكن بعضها فيه ظاهر الاحكام والآثار وبعضها خفي
الاحكام والآثار مستورها الا الحقيقة الانسانية فان جميع الاسماء والصفات
فيها ظاهرة باثارها واحكامها ظهورا بينا ليس لنا ظهور اقوى منه في شيء من المراتب
غيرها فهو كتاب منتخب من جميع العالم لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها
منتسبه الى العالم نسبة القران الى الكتب السماوية حيث حوى مع وجازته جميع ما في
كتب السماوية باسرها بل جميع الحقايق واحكامها كما اشير اليه بقوله تعالى لا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين اذا جعل الكتاب المبين هو القران كما فسر به بعض المفسرين

رفه

يكون حمد الله بجميع صفات الكمال وفيه اشعار بانه صلى الله عليه وآله وسلم في هذه المقام
النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفس الحمد الجامع الدالة على جميع صفاته تعالى كما مر تقريره و
ليس فيه انه صلى الله عليه وآله وسلم يتصف بجميع صفاته تعالى واطلاق نفس الحمد عليه
بالمعنى الحاصل بالمصدر كما مر او بطريق المبالغة كما في رجل عدل كما يشعر به تسميته صلى الله
عليه وآله وسلم بالحامد كما مر آنفا فقد ظهر منه بحمد الله تعالى على وجه يتعلمه دقايق اسرار
التحقيق ويسوغ في حلوق الرضعا الذين لم يفطموا عن رضاع لبان التقليد من افاويق
اخلاق اسلافهم وقد نزلنا في ذلك الى مداركهم لمطالع الحقايق وليصل الاهتداء الى الجوانهم
ولما الغالبون البالغون الى مراتب الرجال من اهل الكمال الذين اغتذوا بالارزاق
الربانية الاغذية الروحانية فلا يحتاجون الى ذلك فان قلت ما ذكرته انما يتجه على
النسخة التي يوجد فيها الضمير ليكون راجعا الى الحمد ويكون المراد بجامعية الصفات
الكمالية انه حمد مستجمع لوصفه تعالى بجميع صفات الكمال واما على النسخة التي ليس فيها
الضمير فلا يجري هذا التوجيه اذ ليس في اللفظ دلالة على ان تلك المرتبة من مراتب
الحمد ليكون المراد بجامعية الصفات الكمال دلالته عليها قلت يمكن حمل الكلام بلا من
الاضافة فيرجع الى المعنى الذي مر تفصيله ومع قطع النظر عن ذلك يمكن ارادة هذا المعنى
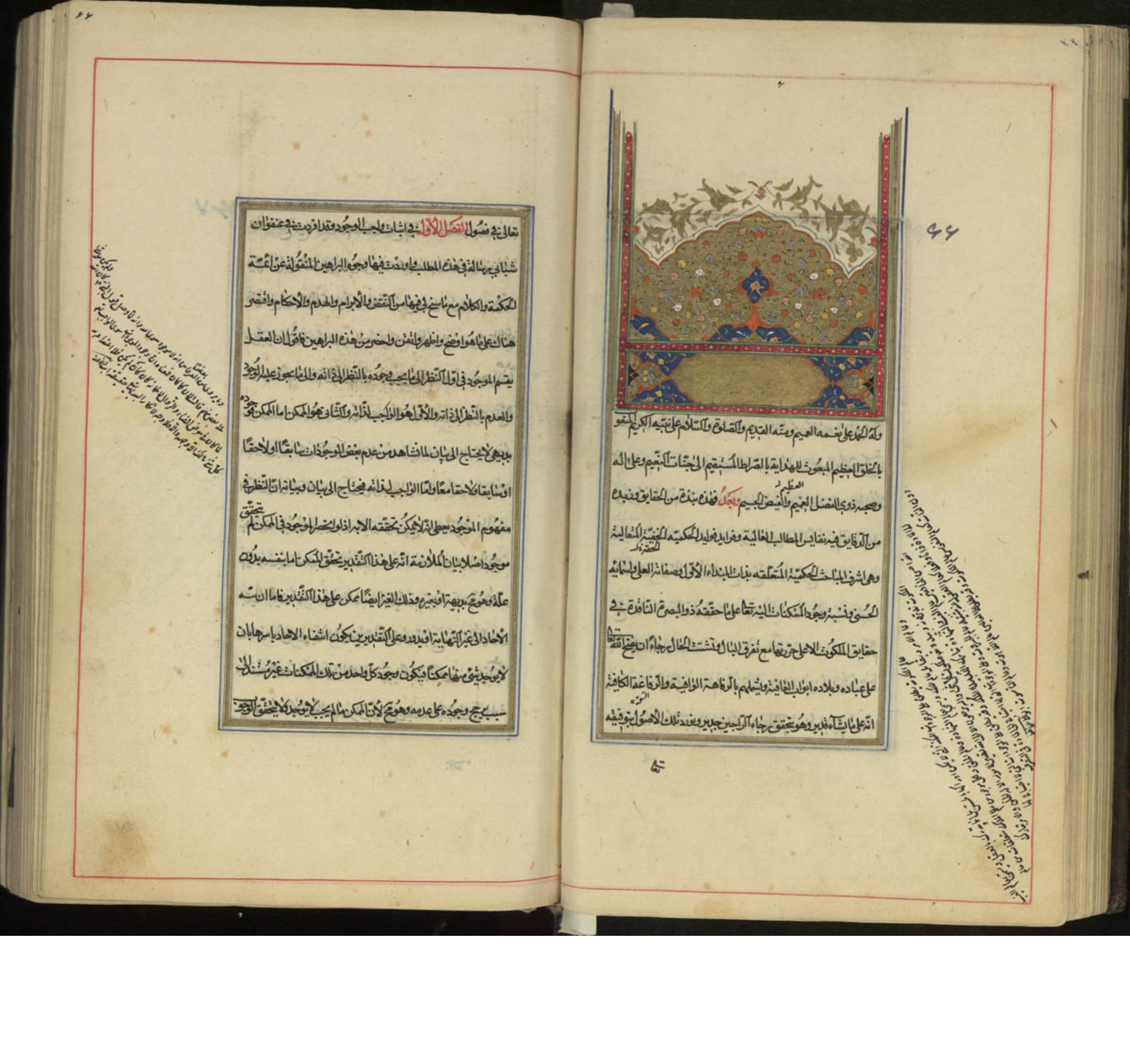
منه

منه بان يعني به مرتبة من مراتب الموجودات جامعة لجميع الصفات من حيث الدلالة
عليها فانك اذا قلت هذا الكتاب جامع لجميع صفات زيد لم يتبادر منه الا دلالته
عليها ولو لم يكن في هذه الصورة التبادر فلا يتبادر خلافه ايضا لم يكن خلافه عليه من غير
بكر هذا ومن الاصول المقررة عند ائمة الكشف والتحقيق انه كما ان لصفات احكاما في
الذوات كالعلم فانه يصير به الذات عالما والقدرة يصير بها قادرا الى غير ذلك كذلك احكام
في الصفات فان العلم باعتبار استناده الى الذات القديمة يصير قديما وذاتيا وباضافته الى الحادث
حادثا ومستفادا من الغير وقس عليه الوجوب فانه في ذاته معنى واحد يصير بالنسبة الى الذات
الاحدية وجوبا ذاتيا وبالنسبة الى غيره وجوبا غيريا ولا شك انه اذا قيل ان زيدا يتصف
بصفات عمرو ولم يرد به اتصافه بتلك الصفات مع الاحكام ليستفيدها تلك الصفات
من ذات عمرو وتشخصها بسبب القيام به وغيره من الاحكام التابعة لقيامه بتلك الحقيقة
لعمرو بل المراد به اتصافه بتلك الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن آخر لمن وفي قوله كان متصفا
صلى الله عليه وآله وسلم بجميع صفاته لا يستلزم كونه متصفا بها مع احكامها التي تلزمها
من انتسابها الى ذاته تعالى بل المعنى المفهوم منه على ما مر تحقيقه اتصافه بحقيقة تلك الصفات
من حيث هي مع قطع النظر عن الاحكام الناشئة من خصوصية ذاته تعالى على قياس ما مر

٦٨

من اتصاف زيد بصفات عمرو وما ورد في الحديث من قوله صلى الله عليه وآله وسلم
خلق الله آدم على صورته والمراد من الصورة المعنوية التي ترجع الى الصفات كما يقال
صورة المسئلة كذا على ما حققه الامام حجة الاسلام وغيره من الائمة الاعلام انما
يبتنى على ما اشرنا اليه من تجريد الصفات عن الخصوصيات الناشية من انتسابها الى الذات
المقدسة تعالى كما لا يخفى على من له ادنى فطنة ولذا اذا تاملت وجدت ان حقايق الصفات
الالهية اذا جردت عن الخصوصيات الناشية عن الاضافة الى الذات كالقدم والكمال الناشين
من انتسابها الى الذات المقدسة تعالى صح اتصاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بها كالعلم اذا
جرد عن الذاتية والكمال والشمول اللازمة لذاته تعالى والقدرة اذا جردت الذاتية عن الكمال
والشمول اللازم لذاته تعالى وقس عليهما غيرهما وما لا يمكن الاتصاف به هو الصفات من حيث
الاحكام التابعة للذات وما ورد النهي عن اطلاقه على غيره تعالى فانما يرجع الى اللفظ لا
ثبوت الاحكام التابعة للذات وليكن هذا آخر الكلام في هذا المرام فان المستبصر الفطن
ينتفع بهذا القدر والمعاند لا يزيده هذا الا استكبارا وعنادا كما قال الله تعالى
وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا
الا اساطير الاولين ولقد صدق وبر فيما حيث قال في الفصول البدن الذي ليس بالنقي

كما غدوته فهذه درر نشرها الكلام في اصل الرسالة مع الفرقة الاولى فكان من الاولى ان لا
يلتفت الى غيرهم لكن لما كان اسعاف مقترح دينا في دين المروة وفرضا في شرع الفتوة اقدمت
على هذه الكلمات والله يجعلها سببا لانتفاع الطالبين الصادقين ويعصمنا عن نداء
اخلاق الهمج والمنافقين ويبلغنا واخواننا الى حيث ينكشف الغين عن العين ولا يشوب
في نظرنا الصدق بالمين ويرتفع البين عن البين ويندفع الكيف والاين والصلوة على من دنى
فتدلى الى ان جاوز قاب قوسين وعلى آله واصحابه المزكين من كل شين الفائزين بسعادة
الكونين وسيادة المنزلين فتم تحرير هذه الرسالة المشتملة على جواهر التحقيق المنطوية
على فرايد التدقيق التي اظهرها غواص ذهن الوقاد وجواس طبع النقاد من بحار افكاره
الدقيقة وبيان انظاره العميقة جلاء لاعين الناظرين وجلاء لافهام الراغبين و
جلاء لافهام الطالبين هو الذي يهيج به وينفتح من زلال ينابيع حقايق الزوراء اذا
سبح ازالة الغشاوة الجهل من اعين المطالعين فيها بالعين العوارة وبيانا للسايرين
في مسالك الوسايل على التامة العمياء الخابطين في فهم كلام له خبط العشواء ولهذا طال الكلام
في انكاره لسان الجدال وتمادى مقالهم في الاخرة الى سوء الحال ولذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا
افك قديم ولكن الله هو السميع العليم والله يهديك الى سواء المستقيم تمت



وله الحمد على نعمه العميم ومنه القديم والصلوة والسلام على نبيه الكريم المنعوت
بالخلق العظيم المبعوث للهداية بالصراط المستقيم الى جنات النعيم وعلى اله
وصحبه ذوي الفضل العميم والفيض الجسيم العظيم وبعد فهذه نبذة من الحقايق ونبذ
من الدقايق فيه نفايس المطالب العالية وفرايد فوايد الحكمية الخفية المتعالية
وهى اشرف المباحث الحكمية المتعلقة بذات المبدا الاول وصفاته العلى واسمائه
الحسنى ونسبة وجود الممكنات اليه تعالى على ما حققه ذو البصيرة النافذة في
حقايق الملكوت الاعلى حرّرتها مع تفرق البال وتشتت الحال رجاء ان يفتح الله تعالى
على عباده وبلاده ابواب العافية ويشملهم بالرفاهة الوافية والرافة الكافية
انه على ما يشاء قدير وهو بتحقيق رجاء الراجين جدير ونعقد تلك الاصول بتوفيقه

تعالى في فصول **الفصل الاول** في اثبات واجب الوجود وقد افردت في عنفوان
شبابي رسالة في هذه المطالب واوردت فيها وجوه البراهين المنقولة عن ائمة
الحكمة والكلام مع ما سنح لي فيها من النقض والابرام والهدم والاحكام واقتصر
هنا على ما هو اوضح واظهر واتقن واحضر من هذه البراهين فاقول ان العقل
يقسم الموجود في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والى ما يجوز عليه الوجود
والعدم بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن اما الممكن فوجوده
بديهي لا يحتاج الى بيان لما نشاهد من عدم بعض الموجودات سابقا او لاحقا
او سابقا ولاحقا معا واما الواجب لذاته فيحتاج الى بيان فبيانه ان النظر في
مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا به اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق
موجود اصلا لبيان الملازمة انه على هذا التقدير تحقق الممكن اما بنفسه بدون
علة وهو مح بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان ينتهي
الاحاد الى غير النهاية او يدور وعلى التقديرين يكون اشفاء الاحاد باسرها بان
لا يوجد شيء منها ممكنا فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى
سبب يرجح وجوده على عدمه وهو مح لان الممكن ما لم يجب لا يوجد ولا يتحقق الوجود

الا اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب
غير متحقق لجواز انتفاء كل منهما في ضمن انتفاء الكل وهذا برهان لطيف خفيف المؤنة
غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهذا النظر يعطي ان بعض الموجودات واجب بالذات
من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات كما هو المشهور من طريقة المتكلمين
فان قلت انتم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده بديهي لما نشاهد
من عدمه قلت غاية توجيه هذا البرهان على وجود موجود ما وهو بديهي لا يحتاج في
اثباته الى وجود الممكن فانا نقول لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا لذاته فهو
المطلوب وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان الذي مر ذكره او نقول لا شك
في وجود موجود ما ووجوده بدون وجود الواجب محال اذ لو انحصر الموجود في الممكن
لم يوجد موجود اصلا بالبيان السابق فهذا مثال هذا الطريق وهذا التقرير عن
طريق المتكلمين وقد وصف في الاشارات بانه طريق الصديقين فان قلت الدليل منحصر
في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل دليل
يستدل به على وجوده يكون انيا لا محالة فلا فرق بين الطريقين بكون احدهما انيا والآخر
لميا قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات

الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو
الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال
تلك الطبيعة على حالة اخرى لها معلولة للحالة الاولى فان تحقق موجود ما في الخارج
يدل على ان بعض افراده واجب حالة اخرى له معلولة للحالة الاولى وان شئت قلت
ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته
له نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود
الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد
يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا له كما حقق في موضعه
ثم لا بد ههنا من بيان انه ليس احد طرفي الممكن راجحا على الآخر لذاته رجحانا غير
منته الى حد الوجوب اذ لو جاز ذلك لم يتم البرهان على وجود الواجب لجواز وجوده
بذلك الرجحان فح لا يلزم وجود الواجب بل وجود ممكن راجح وجوده على عدمه ولا
يظهر استحالته باول النظر اذ اللازم منه ترجيح الراجح لا الترجيح بلا مرجح وبيان
بيانه بوجهين احدهما انه اذا كان وجوده مثلا راجحا بالنظر الى ذاته فبالضرورة يكون
عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف

المقابل من حيثية يستلزم امتناعه لأن امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود
نظرا إلى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر إليها وهو يستلزم وجوب الوجود فما
فرضناه غير منته إلى حد الوجوب منته إليه هف مع أنما المط الثاني أن ذلك الممكن
إن كان علة لوجود نفسه لزم تقدمه بالوجود على نفسه وإن لم يكن علة لنفسه كان
موجودا بلا سبب وهو جائز العدم لامكانه فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب
يقتضيه كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدأها ممكنا
حاصلا بنفسه لزم إما إيجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش ولما صحة عدمه بنفسه
وهذا الفحش أقول فيه نظر أما أولا فلأن وجوده لما فرض رجحانه على عدمه فلا يحتاج
إلى سبب ما بل يكفي في وجوده الرجحان الناشي من الذات من غير افتقار إلى علة وأما
ثانيا فلأن وجوده لما كان مستندا إلى الرجحان فعدمه إنما يكون بزوال ذلك الرجحان
عن الذات وقد يكون ذلك الزوال بسبب يقتضيه كوجود مانع فلا يلزم صحة عدمه
بنفسه لا يقال الرجحان إن كان مقتضى الذات لم يجز زواله بحدوث سبب وإن لم يكن
كذلك نقلنا الكلام إليه لأنا نقول يجوز أن يكون الرجحان مستندا إلى رجحان الرجحان
وهكذا إلى غير النهاية من غير أن يتحقق وجوب في شيء من المراتب إذ لم يثبت بعد

أن الشيء ما لم يجب لم يتحقق فكما أنه يوجد رجحان الوجود ورجحانه من غير وجوب كذلك
يتحقق رجحان الرجحان ورجحانه من غير وجوب فلا يمكن تتميمه بأنه لا يكون وجوده
مستندا إلى الرجحان الذاتي فيظطر إليه مع انتفاء المانع إذ يجوز أن يوجد
بالرجحان وانتفاء المانع فينسد باب إثبات الواجب والتحقيق أنه على تقدير وجوده
بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه ويكون الذات منشأ لرجحان
الاتصاف بالوجود فيكون علة إذ لا معنى للعلة إلا ما يرجح المعلول به فيكون علة
لاتصاف نفسه بالوجود ولما فرض عدم بلوغه إلى حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء
الرجحان إذ لو لم يجز عدمه مع بقائه كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه إليه
هف فيجوز عدمه من غير سبب هذا هو تحقيق كلام المعلم الثاني ومما أسلفناه كلام جلي
قليد لذلك فإن قلت عليه الشيء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن والواجب
ممكن لاحتياجه إلى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه وهو ممتنع لاحتياج
الحقيقة إلى الأجزاء ولما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه قلت إن أردتم
بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الآحاد التي يتوقف المجموع على كل واحد منها فهي عينه
ولا محذور فيه لأن توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على

المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اريد بها العلة الفاعلية المستقلة
فهي جزوه اعني الواجب فما فوق المعلول الاخير الى الواجب فان آحاده منحصرة في
الواجب وما يستند اليه فلا تاثير في هذا المجموع الا وهو مستند اليه اذ التاثير
فيه باعتبار بقية الاجزاء وهي الممكنات وهي مستندة الى الواجب اما ابتداء او بواسطة
والحاصل ان المحال كون الشيء علة فاعلية لنفسه او ما في حكمه مما يجب تقدمه على المعلول
اذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كونه علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على
اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول او جميع معلولاته كما مر وقد
يجاب عن هذا السؤال بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد و
اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يوخذ مفصلا واللفظ الدال
عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان
في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم
ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد
من جزئيه ويكفيان في وجوده هو هما ماخوذا لا معا فيكون هذا وذاك
علتين يرجح وجود مجموعهما بهما معا فان نقل الكلام اليهما مفصلا فانه ايضا

ممكن

ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب التام انهما ماخوذا على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه
اثنان واجب موجود بذاته وممكن موجود به واقول فيه نظر لان الموجود في هذه الصورة
هو الواجب ومعلوله واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه
كما ان كل واحد منهما موجود فهما موجودان ضرورة ان انتفاء المتعدد انما يكون
بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة ههنا والممكن الموجود لا بد له
من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال و
التفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر
الواجب مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا
موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني
ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان
الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا
وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء آخر يصلح علة له
فلا يحسم به مادة الاشكال على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث
الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا



او منفصلاً كمتصفات الدار يسمّم على التعاقب ولا يتصف بانها يسمهم مجتمعين فتامل
الفصل الثاني في ان وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص وبرهانه انه
لو كان وجوده زايداً عليه حتى يكون الها موجوداً مثلاً لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر
عن العوارض موجوداً الا معدوماً كما حقق في موضعه وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو ممتنع لان الشيء ما لم يوجد لا يوجد فيلزم تقدمه
بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولاً فلا يكون واجباً لا يقال ان
الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الذات الوجود فاذا كان ذاته مقتضياً لوجوده
كان واجباً لذاته فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان وهو واجب لا ممكن
فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة
فاذا كان الشيء مقتضياً لوجوده كان علة لنفسه فيلزم المحذور فان قلت معنى
الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجوداً لا ان يكون هناك تاثير وتاثر حتى
يلزم المحذور قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الذات او الى غيره وعلى الاول
يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى
الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجباً لذاته لا يقال فيلزم ان يكون الوا

علة لنفسه على تقدير كونه عين الوجود ضرورة ان امتناع عدمه لذاته لانا نقول على
تقدير كونه عين الوجود لا اتصاف له بذلك ومعنى امتناع عدمه انه بذاته هو الوجود
المتأكد كما سيجيء تفصيله فثبت ان الواجب تعالى وجود بحت قايم بذاته مجرد في ذاته
عن جميع النسب والاعتبارات ولو اعتبر معه شيء من الامور العرضية لكونه خالق
العالم مثلاً لم يكن الذات مع هذا القيد واجباً لذاته بل واجباً لغيره وهو الذات
البحت **الفصل الثالث** في توحيده تعالى لو تعدد واجب الوجود فاما ان يكون متبايناً
كل منهما عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما بالحمل العرضي و
العارض معلول المعروض فيرجع الامر الى كون كل واحد منهما علة لوجوب وجوده وقد
بان بطلانه واما ان يكون ذلك الامتياز بامر زايد على ذاتهما وهو المشخص فانه
اما ان يكون معلولاً لماهيتهما او لغيرهما وعلى الاول ان اتحدت ماهيتهما كان
التعين مشتركاً هف وان تعددت الماهية كان لكل منهما شيئاً عرض له وجوب
الوجود اعني الوجود المتأكد الواجبي وقد تبين في الفصل السابق بطلانه وان
وجوده لا يزيد عليه وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى الغير والامكان وبالجملة لو كان
الواجب متعدداً كان نسبة الوجود اليهما نسبة العوارض فكان ممكناً لا واجباً على

في الفصل الثاني من انه وجوده لو كان زايدا
القايم وجود انتزاع الجعلي

ما سبق بيانه فان قلت على تقدير وجوب الواجب ايضا صدق هذا المفهوم عليه صدق
عرضي لان هذا المفهوم امر اعتباري فليس عين ذاته فان اردتم بكون وجوب الوجود عين
ذاته ان هذا المفهوم عين ذاته فهو ظاهر البطلان وان اردتم ان ذاته بذاته مبدا
لانتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات فانها انما يصح انتزاع هذا المفهوم منها
بسبب تاثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان كل منهما بذاته
مبدا الانتزاع هذا المفهوم فان قلت المراد الثاني وقد تبين ان ما يكون بذاته
كذلك لا يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين وجوده الخاص مغايرا له بل
هو امر بسيط لا يمكن العقل تحليله الى شيء ووجود فاقول انت خبير بان العقل
باول نظره لا يابى عن ان يكون في الخارج شيئان بسيطان لا يمكنه تحليل شيء منهما
الى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك
قيل ان في كلامهم ههنا مغالطة فانهم حيث ذكروا ان وجوده عين حقيقته ارادوا
بالامر الحقيقي القايم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته وحيث برهنوا على التوحيد
بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود
الخاص القايم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان

قايمان

قايمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته
ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص به عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير
الوحدة وقد يستدل على وحدته بانا واذا لم نعرف كنه الوجود القايم بذاته لكنا
نعلم ببديهة انه معنى واحد فلو تعدد لاشتراك المتعدد في الماهية ولزاد تعين
كل منهما على الماهية وهو مح وهذا كما ترى مبني على دعوى من غير دليل ولا بينة
وقد يقال وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد
وجوده الواجب لذاته لغيره كما في بعض تعليقات الشيخ اقول وانت خبير بما فيه
اذ لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز
ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص هو هو فيكون كون كل منهما
موجودا عين كونه هو وان اراد كونه موجودا مطلقا عين كونه هو هو فهو مم
برهان اخر لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او مختلف
وعلى الاول لا يكون تعددهما على كثرتين لذاتها والا لما كانت ماهيتهما بواحدة
فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما
وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول

مختلفة

فلا يستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فلحصر قال الشيخ في التعليقات
وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا
مجمل ما ذكرنا تفصيله وهو برهان متين مختصر لا يتأتى عليه ما ذكره ابن كمونه
في بعض تصانيفه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع
اتحاد المهية واما اذا اختلف فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن
اقول لان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واحقها بان يصرف فيه الطالب فكره
وكده ولم ار في كلام السابقين ما يصفو عن شوب ريب ولا في كلمات اللاحقين
ما يخلو عن وصمة عيب فلا علي ان اشبع فيه الكلام حسبما يبلغ اليه فهمي القاصر
وان كنت موقنا بانه سيصير عرضة لملام اللئام اذا رضيت عني كرام عشيرتي
فلا زال عصابة على لئامها ولنقدم على ذلك مقدمة هي ان الحقائق لا تقتنص
من قبل الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم
ما لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منها ان لفظ العلم انما
يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في الفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتهما
يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يهدي الى ان حقيقته هو الصورة

المجردة

المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما
بذاته كما في العلم النفس وساير المجردات بذواتها بل ربما يكون عين العالم كعلم
الواجب تعالى بذاته ومنها ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها
اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك
للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست
من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا
كما تقرر عندهم وبعد ذلك نمهد مقدمة اخرى وهي ان صدق المشتق على شيء
لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر
اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان
صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ
وغيره وصدق المشمس على الماء مستندا الى نسبة الماء الى الشمس وتسخينه بسبب
مقابلتها وبعد تمهيد هاتين المقدمتين نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو
مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة
عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها

اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجوده في الخارج مع انها كما ذكرتم عين
الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقه وغيرها قلت ليس معنى الموجود
ما يتبادر الى الوهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر
عنه في الفارسية وغيرها بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قايما
بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة اذا قامت
بنفسها كانت علما لنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب
تعالى ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارا وحرارة اذ الحار
ما يؤثر تلك الآثار المخصوصة من الاحراق وغيره والحرارة على تقدير تجردها كذلك
وقد صرح بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة
عن الحس وكانت قايمة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة ولذلك ذكروا انه لا يعلم كون
الوجود زايدا على الموجود الا بعد ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا
وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود او يعلم ان ما هو عين الوجود يكون
واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا بالذات فيكون الوجود عليه فان قلت

كيف

كيف يتصور هذا المعنى الاعم من الوجود القايم بذاته ومما هو منتسب اليه قلت يمكن
ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود القايم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا
مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدا للآثار ومظهرا للاحكام ويمكن ان يقال ان هذا
المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قايما بنفسه فيكون قيام الوجود به
قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها
كقيام الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية ونظايرهما ولا يلزم من كون اطلاق
القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام
ههنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود عليه حقيقة لغوية او مجازا فان ذلك
ليس من المباحث العقلية في شيء فيلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدا الاشتقاق
الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود
القايم بنفسه وما هو منتسب اليه انتسابا خاصا واذا حمل كلام الحكما على ذلك لم يرد
عليك ان المعقول من الموجود امر اعتباري هو وصف للموجودات وهو الذي جعلو
اول الاوايل البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة القايمة بذاتها انما يكون بالمجاز
او بوضع آخر ولا يجري ذلك في استغناء الواجب عن عروض الوجود والمفهوم المذكور

امر اعتباری فلا یکون حقیقة الواجب تعالی عن ذلک ولذا احمل کلامهم علی ما ذکرناه یحصل
منه امر معقول وینـدفع الهرج والمرج الذی یعرض المناظر بحیث یتشوش الذهن ویتبلد
الطبع فان قلت ما ذکرته من انه یمکن حمل کلامهم علی ذلک لا یکفی بل لا بد من الدلیل
علی ان الامر کذلک فی الواقع قلت لما دل البرهان علی ان وجود الواجب عینه ومن البین ان
المفهوم البدیهی المشترک لا یصلح لذلک فلا یکون الامر الا کذلک فان قلت لا یجوز ان یکون
هویتان یکون کل منهما واجبا لذاته ویکون مفهوم واجب الوجود مقولا علیهما قولا
عرضیا قلت یکفی فی دفع هذا الوهم تذکر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات
اللاحقة اذ قد علمت انه لو کان کذلک لکان عروض هذا المفهوم اما معللا بذاته
فیلزم تقدمه بالوجود علی نفسه او بغیره فیکون الخلف وقد تحقق وتقرر ان ما یعرضه
الوجود او الوجوب فهو ممکن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأکد القائم
بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذکرناه لا انه امر یعرضه الوجود
ولهذا صرح المعلم الثانی والشیخ بان ما یوهمه عرف اللغة من اطلاق الموجود علیه مجازا
واذا تمهد ذلک ظهر انه لا یجوز ان یکون هویتان کل منهما وجود قایم بذاته واجب
لذاته اذ یکون وجوب الوجود عارضا مشترکا بینهما فیلزم المفاسد المذکورة بل نقول

نظرنا

نظرنا فی نفس الوجود المعلوم بوجه ما بدیهة فادانا البحث والنظر الی انه امر قایم بذاته
هو الواجب ومحصله انا نظرنا فی مفهوم الوجود المشترک بین الموجودات فعلمنا
ان اشتراکه لیس اشتراکا عرضیا بل اشتراکا من حیث النسبة فظهر ان الوجود الذی
ینسب الیه جمیع الماهیات امر قایم بذاته غیر عارض لغیره واجب لذاته کما انا لو نظرنا
الی مفهوم الحداد والشمس وتوهمنا فی بادی النظر ان الحدید والشمس مشترکان بین
افراد الحدادین والمشمسات بحسب العروض بناء علی ما توهمه ظاهر عرف اللغة ثم تفطنا
ان الحدید والشمس لیسا بمشترکین بحسب العروض بل اشتراکهما بحسب نسبة کل من تلک
الافراد الیهما ظهر ان توهم العروض کان باطلا وان ما حسبناه فی بادی الرأی عرضا
مشترکا فهو فی الواقع غیر عارض بل امر قایم بذاته ولتلک الافراد نسبة خاصة الیه
ولیس هناک شمسان ولا حدیدان وانت خبیر بان کون الوجود عارضا للماهیات علی
ما هو المشهور الذی یساق الیه النظر الاولی لا یصفو عن الکدورات المشوشة
للاذهان السلیمة لا سیما علی ما تقرر عند المتأخرین من ان ثبوت الشیء للشیء وعروضه
له فرع ثبوت المثبت له فی نفسه اذ الکلام فی الوجود المطلق ولیس للماهیة قبل الوجود
المطلق وجود حتی یکون الاتصاف به فرعا علی ذلک الوجود وما قاله بعضهم من ان

الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف
بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية
تحكم على ان مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثنا والقول بان ثبوت الشيء للشيء انما
يقتضي ثبوت ذلك الشيء اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت الاعراض لمحالها لا على
نحو ثبوت الاوصاف الاعتبارية لموصوفاتها يقدح في اثبات الوجود الذهني
اذ مداره على ان المعدومات الخارجية متصفة بحسب نفس الامر بصفات ثبوتية
فيكون موجودة في نفس الامر واذ ليس لها وجود في الخارج ففي الذهن ومن
البين ان المعدومات الخارجية لا يتصف بالاعراض بل انما يتصف بالصفات
الاعتبارية فقط ثم من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل
هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر
عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها
اول الصوادر الى غير ذلك من الطامات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات
وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه
الحكماء وسيجيء له في بحث العلم مزيد تحقيق ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه

لو تعدد

لو تعدد الواجب كان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدون العارض اما واجبا
او ممكنا والاول بط لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي
الوجوب وكذا الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس
هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومقدما عليه واما واحد منهما وهو
بط لافتقار المجموع الى الواحد الآخر وليس التردد في العلة التامة حتى يحتاج
انه عينه بناء على ما هو المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول
فلا مانع ان يكون عينه كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة تامة
عين ذلك المجموع لانه ليس ههنا مجموع بل الموجود فيه هو هذا الواحد و
ذلك الواحد من غير ان يتحقق شيء آخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع اعني
معروض المجموعية بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء
واحد من آحاده والآحاد بالاسر ههنا موجودة ولذلك تقرر في موضعه انه يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث
حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلو

الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الوا

ومعلوله الاول شيء ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبته بعض اهل المغالطة وظني

ان هذه النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى

المذكور موجود كما مر والثانية انه ممكن وذلك لافتقاره الى كل واحد من الاحاد

والثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة مستقلة وهي ايضا بينة لا يقبل المنع الرابعة

ان لا شيء من المجموع وكل واحد بجزء مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك

ايضا بين اذ ليس هناك شيء اخر يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من تكلف منع المقدمة

القايلة بوجود المجموع وقد عرفت حاله ومنهم من يقول على منوال ما سبق ان

المتعدد يوجد تارة مجملا واخرى مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار

الاول وان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان

كل منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ الموجود هو هذا الواجبان في الخارج

وكل منهما مستغن عن العلة اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان

التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال و

التفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك

يجاز

يجاز ان يكون علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال لنفس ذلك المجموع من حيث التفصيل

فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق العقلاء

على خلافه وانما جاز كون اجزاء الحد مفصلة علة لها مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان

في الوجود الذهني فجاز كون احدهما علة للاخرى لكنهما في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح

كون احدهما علة للاخرى في هذا الوجود بل نقول الموجود في هذه الصورة اوب مثلا

فان اريد بكونهما علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد به كون

الكل المجموعي منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه بالكل المجموعي منهما كان سواء اريد بالكل

المجموعي هما معا مجملا او مفصلا واعتبر ذلك بالعشرة فانها نفس الاحاد البالغة

هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد من الاحاد وما صدق عليه العشرة اعني الكل المجموعي

فليس في الواقع الا كل واحد واحد والمجموع ولا يصلح شيء منهما للعلية المستقلة

المجموع اما الاول فلاحتياج المعلول الى غيره واما الثاني فلانه عينه ومنهم من

منع احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل مخصصا للمقدمة القايلة بان كل ممكن

محتاج الى فاعل مستقل بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجبين وهو تخصيص في

المقدمة الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل

حكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية
بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين في شيء من المواد قال الشيخ في التعليقات
كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون
وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة كلية اذا
اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله انتج انه لو فرضنا اثنين
منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود هذه عبارته وهو مجمل لما ذكرناه
مفصلا فتدبر واذا ثبت استحالة تعدد الواجب بالبراهين المذكورة امكن ان يستفاد
التوحيد من مضمون قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بان يحمل الفساد
على الانتفاء **الفصل الرابع** في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء مقدارية
كانت او غيرها ويعبر عن هذا المعنى بالاحدية كما يعبر عن عدم قبوله القسمة بالحمل
على كثيرين بالواحدية قال الشيخ في بعض رسائله ان الاحدية يقتضي عدم قبول
القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء او الى الجزئيات قال المعلم الثاني لو قبل
الواجب القسمة الى الاجزاء فكل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيكثر الواجب واما
غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود واقوى

هذا

هذا الكلام مختل لان الاجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم على الشيء لان ذلك الشيء
بسيط لا يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له فلا يلزم تقدمها
عليه بحسب الوجود الخارجي والقول بان ذات الجزء التحليلي متقدم على البسيط بمعنى
ان العقل اذا قاس الكل وذلك الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك
لا ينافي تأخر وصف الجزئية عنه فذات الجزء متقدم ووصف الجزئية متأخر لا يخفى
ما فيه من الخلط لان ذات الجزء التحليلي امر يخترعه العقل بمعونة الوهم من المتصل الواحد
فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد
ما منه هذا الجزء وما انتزع هو منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه و
بالجملة ليس في هذا الكلام ما يحل العقدة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه
لما كان الواجب هو الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود متأكد او امر آخر وعلى الاول
يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق تقريره من المقدمات وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا
لان ما عدا الوجود المتأكد المذكور لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي
لا يخالف الكل في الحقيقة قال بهمنيار في التحصيل اعلم ان الماء مثلا والجزء لا يصلح
ان يكون جسما ومتصفا بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط

منفوع الطبع انتهى كلامه والحكماء ردوا مذهب ديمقراطيس بان الاجزاء الفرضية لتلك
الاجسام الصغار يشارك الكل في الحقيقة ويشارك باقي الاجزاء فيصح عليها من
الافتراق والاتصال ما يصح على غيرها اذا مهد ذلك فنقول ما يتصور ان يكون له جزء
تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لما مر فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي هف
بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل
لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا
فتغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب
من الممكن وهذا هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني فظهر انه لا ينقسم الى الاجزاء
المقدارية واما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيظهر امتناع انقسامه اليها
بان الجنس مبهم انما يتحصل بالفصل فالجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى
الفصل المحصل له وقد تقرر بما سبق ان الواجب عين الوجود المتأكد فيكون ما فرض
جنسا خارجا عن ماهيته وبوجه اخر مفصل لا يخلو من ان يكون احد الجزئين فقط
عين الوجود المتأكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب
ذلك الجزء الذي هو عين الوجود والجزء الاخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد

الواجب وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه في قوامه الى الاجزاء التي
ليست عين الوجود فيلزم تركب الواجب من الممكن هف وايضا لو تركب الواجب
من جزئين عقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود فلا يكون جنسه الا الف
وفصله الباء فيكون الف موجودا او باء موجودا وقد تبين لنا ان كل ما هو كذلك
فهو ممكن وهذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتساوية ايضا
والحاصل ان الواجب ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء عن
شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء بانه لا ماهية له سوى الوجود فان ما له ماهية
مغايرة له فهو من حيث ماهيته ليس موجودا وانما يوجد بالفاعل وقد سبق
تفصيل هذا من قبل وبناء على هذا ان الفاعل الحقيقي للممكنات باسرها هو الواجب
وان ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة هي ان
العلة بالحقيقة هو ما يكون مصدر الفعلية شيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة
فان ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم
لا يصير مصدرا للموجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا للتاثير الفاعل الحقيقي و
بعد تمهيد هذه المقدمة نقول الماهيات في حد ذاتها بالقوة وما بالقوة لا يصلح

ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات كلها ماهيات فلا يكون شيء منها مصدرا
بالحقيقة واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ومتعلق
بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو
بالفعل كما فصله بعض المحققين في رسالة له في هذا البحث فبقي ان يكون المصدر
الحقيقي هو الوجود المتاكد البري عن المادة والماهية الذي هو الواجب فلا مؤثر
في الوجود الا هو وما يقال في العلم الطبيعي ان النار يؤثر في التسخين ونظايره
فهو بالحقيقة مبداء الاعداد لا فاعل حقيقي على ما هو مصرح به في كتب القوم
وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة الفصل
الخامس في ان صفاته عين ذاته وذلك لانه لو قام بذاته صفة حقيقية كالواحد
ما يقوم به صفة العلم فيصير بها عالما وصفة القدرة فيصير بها قادرا وصفة
الارادة فيصير بها مريدا كان الواجب تعالى فاعلا وقابلا لتلك الصفات وقد تبين
ان البسيط الحقيقي لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد بل الواجب تعالى
من حيث انه مجرد عن المادة وعلايقها اعلى غايات التجرد فهو علم فلما كان قايما
بذاته لا لغيره كان عالما لنفسه فكان علما وعالما ومعلوما وليس هذا مخصوصا

بتجرده

بالواجب بل جميع المجردات كذلك حتى ان النفس الناطقة من حيث تجردها عن المادة
وقيامها بنفسها علم وعالم ومعلوم قال بهمنيار في كتاب البهجة ان الصورة المحسوسة
لو قامت بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وقد سبق تصوير معنى ذلك في بحث وجوده
تعالى وهو تعالى من حيث انه يصح بسبب علمه بالممكنات على الوجه الاصلح ان يصدر عنه
جميعها قدرة اذ القدرة ما بسببه يصح صدور الفعل عن الفاعل بحسب ارادته وذاته
تعالى كذلك ومن حيث ان علمه تعالى بذلك النظام يقتضي وجودها في الخارج بالاستقلال
ارادة اذ الارادة امر مخصص لاحد المقدورين ومن حيث انه يدرك الاشياء و
يوجدها بالفعل حي اذ الحي هو الدراك الفعال فقد رجع صفاته الذاتية كلها الى
العلم ورجع العلم الى الذات ولما بينا ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه بحيثيه
من الحيثيات لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد فالمشهور فيه ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان وهما متنافيان لا يجتمعان
في شيء واحد من جميع الجهات بالنسبة الى شيء واحد واورد عليه ان نسبة الفاعل
الى المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرايط التاثير واما بدونه فنسبته
اليه بالامكان وكذا القابل ان اجتمع فيه شرايط القبول يكون نسبته الى المقبول بالوجوب

القدرة

وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت تامة لا يستلزم حصول المقبول بالفعل فان المعتبر
فيه التهيؤ والصلاح لا الحصول بل عندهم ان الاستعداد لا يجامع الفعل واورد
علينا ايضا اما لا نم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم
لا يجوز ان يكون بالامكان العام فلا ينافي الوجوب واجيب عنه بانا نعلم بديهة ان
القابل من حيث انه قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون والاتصاف
بالفعل ليس من حيثية القابل بل من حيثية اخرى اقول وقد سبق الاشارة الى
ان قدرته تعالى هو علمه بالنظام الاصلح من حيث انه يصح صدور ذلك الفعل عنه و
ارادته عين هذا العلم من حيث يجب به صدور ذلك الفعل عنه فاذن علمه تعالى
قدرة من وجه وارادة من وجه وهو من حيث انه قدرة يصح عنه الصدور واللا
صدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فكما انه يتحقق صحة الفعل وعدمه بالنسبة
الى علمه تعالى من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور عنه من حيث انه ارادة فلم
لا يجوز ان يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها من حيث القابلية و
يجب اتصافه بها من حيث الفاعلية فانه اذا جاز اجتماع صحة الفعل وعدمه مع
وجوب الفعل بالنظر الى علمه من حيثيتين فلان يجوز في الذات الموصوفة بالعلم

اولى

اولى فان الاعتبارات في الذات اكثر فان قالوا ان الصحة والوجوب من حيثيتين
فان الصحة من حيث انه قدرة والوجوب من حيث انه ارادة فنقول ههنا ايضا لان الامكان
من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية فاما ان لا يقولوا بتحقق القدرة فيه
تعالى واما ان يقولوا بمثله في هذه الصورة فان قلت انهم لا يقولون ان القدرة بمعنى
صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى
واجب ومقدم الشرطية الثانية ممتنع قلت وجوب المقدم الاولى وامتناع المقدم
الثانية ان كانا مستندين الى علمه تعالى مطلقا حتى لا يكون ذلك الوجوب والامتناع
الا بالنظر الى ذلك العلم لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا
التقدير الا جهة واحدة وهي وجوب الصدور وان كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب
بالنظر اليها فيتم الايراد فتامل قالوا واذا ثبت ان البسيط الحقيقي بالنسبة الى
شيء واحد لا يكون فاعلا وقابلا معا والواجب تعالى كذلك يجب ان يكون صفاته تعالى
زائدة على ذاته لان فاعل تلك الصفات اما ذاته او غيره وعلى التقديرين يلزم كونه
فاعلا وقابلا لها اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه فاعل لجميع ما سواه اما
بالذات او بواسطه الفصل السادس في علمه تعالى اعلم ان الحكماء لما راوا ان التعلق بين

المدرك والمعدوم الصرف محال بحكم البديهة ولما ندرك امورا لا وجود لها في الخارج
كما في المنامات والمتخيلات حكموا بان العلم هو الصورة الحاصلة في القوة المدركة
او في الاتها او عندها ثم وجدوا ان تلك الصورة لا يتعلق بالمادة التي يتعلق بها في
الخارج فانه لو فرض ارتفاع تلك المادة كان الادراك بحاله كما في المبرسم والنائم
فحكموا بان الادراك هو الصورة المجردة عن المادة الخارجية ضربا من التجريد حتى
ان المبصر بالذات انما هو الصورة المنطبعة في القوة الباصرة ثم وجدوا مراتب
التجريد مختلفة فان الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة مجردة ضربا من التجريد
لكنها مشروطة بحضور المادة وقرب معين والصورة المتخيلة اقوى تجريدا لعدم
احتياجها الى الحضور والمعاني الجزئية المدركة بالوهم اشد تجريدا وبراءة عن
المادة حتى يبلغ الى درجة التعقل فان المعقول مجرد عن المادة ولواحقها بالكلية
ولذلك ينطبق على الصغير والكبير وذوى الاوضاع المختلفة هذا من طرف المدرك
التي هي الصور الادراكية واما من طرف القوة المدركة فوجدوا ان ما يدرك بالالات
الجزئية المكتنفة بالغواشي المادية وهي الحواس لا يتجرد بالكلية عن المادة الخارجية
ولواحقها فتعلق الادراك بها مخلوط بتلك اللواحق فلا يكون معقولا بل محسوسا

لا ينطبق

لا ينطبق على الامور المختلفة فهي جزئية واما ما يدركه النفس بذاتها من دون توسط
الالة فهي بواسطة تجردها عن تلك اللواحق الكلية قد يكون كلية نسبتها الى
الامور المختلفة في تلك اللواحق كالمختلفات في المقادير صغرا وكبرا وفي الاوضاع
يمنة ويسرة الى غير ذلك نسبة واحدة فحصل لهم من هذه الانظار ان مدار العاقلية
والمعقولية على التجرد فان ثبت في الحيوانات ايضا نفوس مجردة كما ذهب الاشراقيون
ومال اليه الشيخ في كتاب المباحثات بجريان بعض دلائل التجرد فيها كما نقلناه في شرح الهياكل
كان مدار المدركية والمدركية مطلقا على التجرد ولما ثبت كون الواجب في اعلى مراتب
التجرد كان عالما بنفسه بذاته فكان عقلا وعاقلا ومعقولا ولما كان ذاته تعالى علة
موجبة للممكنات كلها بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم
العلم بالمعلول لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلولات هذا اصل دليلهم على علمه تعالى
بالممكنات ولما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول اتجه عليه ان حضورها
غير حضور معلولها فان استلزم حضورها حضور المعلول وحصوله فهذا الحضور و
الحصول اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى فاعلا وقابلا او
بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية او بقيامها بامر اخر غير ذات

العلة فلا يكون حصولها علمية للعلة لان الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك
الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس
كان الواجب محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة ثم لو لم يكن ايجاده لتلك الامور لعلة
لتوقف العلم عليه وما قيل من ان حصول المعلول للعلة اوكد من حصوله للقابل بناء
على ان نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان فلما
كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى فهو غير مسلم لان
كون الشيء عالما بشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج للعلة
وان كان لا انه الوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود ولا نسلم ان
هذا الارتباط مصحح العلم بل لقايل ان يقول هذا كما يقتضي نسبة السواد الى قابله بالامكان
والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشاء الاتصاف فلان يكون الثانية منشاء
الاتصاف اولى وهذا مما لا يقول به عاقل اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة
فلا يجري تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة على ان ذلك يقتضي
ان لا يكون ايجاد ذلك المعلول بسبب العلم لعدم تقدم العلم عليه فرجع الى ان يكون
ايجاد بعض المعلولات عين علمه تعالى به كما صرح به الشيخ في التعليقات وهذا قول لا

عن كد

عن كد كما سنشرحه بعد وما قيل من ان العلم لا يتوقف على قبول المعلوم فان النفس عالمة
بذاتها مع انتفاء القبول فهو لا يجدي نفعا اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف بالعلم
احد الامرين اما العينية او القبول فلا يتحقق بمجرد العلية لانتفاء ما هو المناط و
ان تحقق نسبة اخرى فان قلت لما كان تعين المعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين بها
لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا بلا مرجح فيقتضي العلة امر الماهية كذا وصفته
كذا فتعين الماهية الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته وجميع
صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر الموصوف منها ولا شك ان معرفة المقتضي
لامر مخصوص يستلزم معرفة ذلك الامر ولما كان الواجب علة مقتضية لجميع الممكنات
بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا ومعه امور
مخصوصة اخر وهلم جرا وكان المقتضي لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضي البحت
لا الشيء المقتضي كما انه الموجود البحت والمعين البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا
كان لا محالة عالما بالمقتضي لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بالخصوصيات
من نفسه فاقول فيه نظر اذ من البين ان الواجب ليس عين هذا المفهوم المشتمل على
النسبة المستلزمة لتعقل الطرفين بل انما يصلح ان يراد بقوله انه المقتضي البحت

ان علمه لذاته لا لامر يعرضه مثل تصور غاية او غيرها فتح لا يظهر ان العلم به يستلزم العلم
بمعلوله فان اقتضاءه اياه بذاته لا يستلزم ان يلزم من تعقله تعقله لجواز ان لا يكون المعلول
لازما بينا للعلة حتى يلزم من تعقلها تعقله وبالجملة فسوى المدعى غير مبين قال لما كانت
الاشيا باسرها صادرة عنه وهو مبداها على التفصيل كان محيطا بها مثل احاطة النواة
بالشجرة فهذه العلاقة تكون ذلك الامر جميعها مجمله وعلما بها واورد عليه بانه لا
احاطة للنواة بالشجرة وليس فيها الشجر بالفعل فلا يكون علما بها فهو كذا وقيل كما ان
بالصورة المخصوصة بالشيء تميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك
الشيء ولان المقتضي باقتضائه عين ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان
الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع
العالم على ما هو عليه في نفس الامر امرا واحدا ويتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود
عما سواها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك
كان علما بكل واحد منها فتح يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة
الوجود الذهني امرا واحدا قال المعلم الثاني واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد

ذاته

ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة اقول لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون
حضورها وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدا امتيازه
وعلى فرض حضوره يجري الترديد المذكور سابقا من ان حضوره اما في ذات العالم
او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور على ان قياس العلة بالصورة واذا له الاستبعاد
بذلك القياس مستبعد جدا اذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق او شبح
ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليس العلة حقيقة المعلول ولا مثاله
محاكيا له فقياسه على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق اقول والذي يشبه ان
يكون مذهب الحكما وهو ان ذاته تعالى عين العلم القايم بذاته كما انه عين الوجود القايم
بذاته فهو علم بذاته وعلم بمعلوله لانه اجمالا كما سبق التلويح اليه من نقل كلام من قال
ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القايم
بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار آخر والحيثية الاولى علة
الحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث انه علمه بذاته علة لعلمه بغيره وكما ان العلم
الاجمالي فينا مبدا للعلم التفصيلي كذلك ذلك العلم الاجمالي الالهي خلاق للصور التفصيلية

في الخارج وفي المدارك العقلانية والنفسانية وغيرها فالمعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير ان يكون فيها كثرة بحسب في الحضور فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه فهذا الوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبدا اشتقاق الموجود وينتسب اليه جميع الموجودات كما سبق وليس هناك وجود عارض بل وجود غيره عبارة عن انتسابه الى ذلك الوجود القائم بنفسه كما سبق تفصيله فكما انه وجود قائم بنفسه فهو علم قائم بذاته ولما كان علمه مبدا الممكنات ومخصصا لوجوها كان بهذا الاعتبار قدرة وارادة واعتبر مثل ذلك في ساير الصفات كما سبق وعلى هذا يرتفع الاضطراب الواقع للناظرين في كلامهم ويظهر توجيه الرموز المنقولة عنهم ويندفع الشبه والشكوك عن كون الممكنات معلومة له تعالى من غير ان يكون مرتسمة في ذاته تعالى او في غيره او قايمة بذواتها او غير معلومة فان بعض كلماتهم يوهم ان علمه بالارتسام كعبارات الاشارات وهو وفي قواعدهم كما سبق وكلام بعضهم مبني على المثل الافلاطونية وبعضهم ذهب الى ان علمه تعالى عبارة عن ايجاد الجوهر مجرد ينطبع فيه جميع المعقولات والتجا بعضهم الى ان ايجاده عين العلم ويسمى ذلك العلم علما فعليا الا بالمعنى المشهور وهو

ان

ان يكون العلم سببا لوجود المعلوم في الخارج بل بمعنى ان يكون العلم عين الايجاد في الخارج وهذا يكاد ان يقدح في الاختيار الذي يثبتونه للمبدا تعالى كما سبق اليه الاشارة والقول بان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه تغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج تكلف ومع هذا هو اقرب من الوجوه السابقة لا سيما الوجه الاخير الذي ذهب اليه المتكلمون النافون للوجود الذهني القايلون بعلمه تعالى في الازل بالمعدومات الممكنة فانه سقط به التعلق بين العاقل والمعدوم الصرف مع بالضرورة الفطرية كما سبق ومما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته لصحة الحمل مشترك بين الواجب تعالى وغيره فان صفات جميع الاشياء عين ذاته بهذا الوجه فان قيل اذا كان علمه عين ذاته وهو عالم بالمتغيرات فاذا تغير حال المعلوم فان لم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة علمه للواقع وان تغير لزم تغير ذاته قلنا انه يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني والزمان الفلاني ويعدم في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في ساير الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي هو

عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المتعاقبة المترتبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان مثل ان تعلم ان زيدا قائم الآن ثم اذا اقعد فلا بد ان تعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا ولما اذا افرضنا ان تعلم ان زيدا في ذلك الآن وفي ذلك البعض من الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يعين ذلك الآن والزمان بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع الاحوال فلا يلزم فيه تبدل وتغير اصلا ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا باحوال المرتبة المتعاقبة الشا تقيم فان ذلك العلم لا يتغير اصلا واخرى بان يفرض ان احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المترتبة المتعاقبة بحسب الحساب لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا مما لا يستتر على ذي فطانة وقد اوضحناه في رسايلنا وتعليقاتنا بامثلة اخرى ثم انه قد اشتهر عن الحكماء انهم ينفون علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي واستمر التشنيع عليهم من ظاهري النا في كلامهم بان ذلك يستلزم عدم احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات تعالى عن ذلك واخرى بانه لا شك في انه من جملة معلولاته الجزئيات على الوجوه الجزئية والعلم بالعلة

يستلزم

يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان يكون عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكل ما يستند اليه ومن جملتها الجزئيات على الوجوه الجزئية فالقول بعدم علمه تعالى بها على هذه الوجوه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن الاحكام الكلية على ما هو داب اهل العربية بل يمكن ان ينقض دليلهم على علمه تعالى بمعلولاته بذلك ويقال دليلكم جار في الجزئيات من تلك الوجوه مع انها ليست معلومة له تعالى عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم وقد صرح بتكفيرهم في ذلك اكابر المتاخرين من العلماء الراسخين وانما سر تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهم بعض المتاخرين من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك مقيدا الماهية به صار المدرك جزئيا كما هو مذكور في كتب الامام الرازي وغيره من المتاخرين وذلك الامر لا بد ان ينتهي الى مشخص لا يكون له ماهية كلية والا لم يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فحسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بذلك المخصص وما كان ذلك الحسبان عندهم الا

وان الحكما ينفون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له
ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور بحيث لا يشذ عنه
شيء من الاشيا ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن
علمه بها على وجه لا يمنع فرض الشركة والكلية والجزئية انما ينشا ان من نحو
الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدركه بطريق الاحساس
والتخيل فهو مدرك له بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى
نقص وان كان في غيره تعالى كمالا كذلك الادراك التخيلي نقص في حقه تعالى فهم
لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشيا بل انما ينفون عنه التخيل والاحساس مع
اثبات ادراكه جميع المحسوسات والمتخيلات لا بطريق التخيل ولا يثبتون في
الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن
البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك اولا وسواء كان
مطابقا للواقع اولا ومن كفرهم في ذلك فانما هو لتخيل انهم نفوا علمه تعالى ببعض

الامور

الامور كما هو المشهور بين الجمهور والمتبادر الى الاوهام دون الافهام وهم برا عنه
وانت تعلم ان التكفير انما يتعلق بما يلتزمه القايل لا بما يلزم من كلامه ولم يلتزمه كما لا
يخفى على من تتبع كتب العقايد **الفصل التاسع** في قدرته تعالى القدرة عبارة عن
كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد ولما كان علمه تعالى
بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه فاذا نسب الممكنات اليه من حيث صحة
صدورها عنه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا نسب اليه من حيث انه كاف في
صدورها عنه كان بهذا الاعتبار ارادة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير
بينهما وبين العلم بل بين العلم والذات اعتباري فهو من حيث صحة الصدور عنه
قادر ومن حيث تخصص الصدور عنه بالفعل مريد والمشهور عن الحكما انهم يفسرون
القدرة بكونه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى
دايما واجبا ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا وجعل المتاخرون
هذا التعريف منشا الخلاف بينهم وبين المتكلمين في انهم يجوزون عدم صدور
العالم وافناه بعد وجوده بالكلية ويمنعه الحكما والناس يقول ليس التعريف منشا
الخلاف بل منشاؤه قول الحكما بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق

مقدم الشرطية الثانية وقول المتكلمين بامكانهما وذلك ليس خلافا في معنى القدرة
والاختيار فان الفريقين بعد ان يتفقا على احد التعريفين يحكمون بهذا الخلاف كما علم
مما سبق فان قلت ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي فلا شك في تحققه في
المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عن صحة وجوده وعدمه وان اريد به سلب
الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه فان العالم موجود فيكون
واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في
وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلت ان عدم
العالم ممكن بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدم مشيته
له ممتنع بالذات عندهم ولا منافاة بين امكان الذاتي وامتناع عدم صدوره
عنه بالنظر الى مشيته فعدمه ممكن بالذات لكن عدم مشيته له ممتنع بالذات فصح
ان عدم صدوره عنه ممتنع بالذات وان كان هو في نفسه ممكن العدم والمتكلمون
ينكرون ذلك ويقولون بجواز عدم مشيته له تعالى فلو اريد بصحة صدور الفعل
وعدمه ما يساوق الامكان الذاتي المقدور لم يكن بين الفريقين خلاف ولم
يكن التعريف منشا الخلاف بل يكون منشاؤه تجويز عدم مشيته تعالى للممكنات

كما ذكرنا اولا ولذلك فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة المذكورة ومع ذلك قال بقدم
العالم وانا نريد بما ذكرناه آنفا كان منشا الخلاف وقال المتكلمون القدرة
في الحيوان من الكيفيات النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه وتعلقها بالطرفين
على السواء واختلفوا في انها متقدمة على الفعل ام لا فقال الامام في بعض كتبه ان
ذات القدرة متقدمة على الفعل واما القدرة المؤثرة بالفعل من حيث هذا
الوصف مقارنة للفعل لا محالة فمحل النزاع انما هو في ذات القدرة كما يعلم من دلايل
الطرفين استدل من قال بتقدمها على الفعل بوجهين الاول انه لو لم يتحقق قبل
الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف العاجز وتكليف العاجز وان كان
جايزا من الله تعالى عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل ومع
الفعل لا يبقى الاحتياج اقول ضعفه ظ لان الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة
واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اعني وقت
حصول القدرة وهي مع الفعل ويرد عليه انه لو استمر على الكفر لم يتحقق القدرة اصلا
على انها مع الفعل والثاني ظ بالاتفاق **الفصل الثامن** في الارادة فسرها

المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى
حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي
الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر
وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة الذي يريد الانسان تناولها لما فيها
من النفع وفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل جبلي قيل ولهذا يعاقب
الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال
الاختيارية في الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق و
الاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون اسقطوا الاجماع وجعلوا نفس
الشوق المتاكد اقول لنا في كون القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان
كذلك لاحتاج الى قصد اخر ويتسلسل والقول بان بعضه اختياري دون البعض تحكم لا
يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي
الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر عن الحيوان بالايجاب
فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق متاكدا فيتبعه القوة
الحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن كون

علمه

علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم من جعل الشوق
غير الارادة وفرق بينهما بما سبق لزمه ان يكون تناول الاطعمة البشعة النافعة
بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته اياها صادرا عنه من غير شوق وتناول الاطعمة
اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضررها صادرا عنه من غير ارادة لانتفاء الميل
الشهواني الذي سماه الميل الجبلي في الاول وانتفاء الاختيار في الثاني ولمن يوفش
في الثاني فلا محيص عن الاول وح لا يكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا خمسة
فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان غيره الى
فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقا
من الله ليس لسابقة استحقاق وليس لاحد من العباد حق على الله تعالى حتى يكون منعه
عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما يقوله المعتزلة من ان العبد بقدرته
واختياره يفعل الطاعات والمعاصي ويستحق لاجلها الثواب والعقاب فلا يساعده
اهل الحق ولا التحقيق والكسب الذي يثبته الاشعري عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل
ومن دون ان يكون لها تاثير اذ لا موثر الا الله عنده وبذلك يمتاز مذهبه عن مذهب
المعتزلة فان قدرة العبد عندهم موثرة وباثبات القدرة الغير الموثرة يمتاز عن مذهب

الجبرية فان تكليف العاجز غير واقع واما تكليف القادر وان لم يكن قدرته موثرة فهو
واقع وليس من الجبر في شيء وسيجيء في بحث القضا والقدر بعض تفاصيل هذا المبحث
وارادة الله تعالى كما سبق هو علمه بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم
كما تقرر وتكرر من حيث انه يصحح صدور الممكنات عنه قدرة ومن حيث انه كاف في
وجودها ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة وذكروا ان العلم فينا قد يصير سببا
للوجود الخارجي كالماشي على ما هو جدار ضيق العرض اذا غلب عليه توهم السقوط يصير
هذا التوهم سببا للسقوط ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالجهة والوهم والعين
الذي علم تاثيره بالتجارب وباخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي
سببا لوجود الممكنات في الخارج **الفصل التاسع** في حيوته تعالى الحيوة في
الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية واستدل على مغايرتها للحس والحركة
بان العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس والحركة الارادية واورد عليه
ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو الخدر لكان
اتم وعلى مغايرتها للقوة الغاذية بان العضو الذابل حي وليس بمتغذ واورد عليه انه
يجوز ان يكون قوة التغذية فيه ضعيفة لكن يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك

يذبل

يظهر الذبول وهي في حقه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة وقال الحكماء
الحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال وكذا في غيره من المبادي العالية وقال الامام
في بعض كتبه الحيوة قد يوصف بها النباتات وقد يوصف بها الانسان والحيوانات
والجهة التي بها يوصف كل منها بها هو كونه على الوجه الذي يترتب عليه الكمالات التي
من شانه فالحيوة في حقه تعالى عبارة عن كونه على الوجه الابلغ الاتم الذي يليق بجلال
ذاته وكمال صفاته والمستند في اثباتها بل في سائر الصفات الدلايل السمعية وقال
العلامة الطوسي في بعض تصانيفه المستند في اثبات حيوته تعالى هو ان الحكماء لما وصفوه
بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل
حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لانها وهو اشرف من الموت الذي يقابلها
هذا كلامه وهو كما ترى ثم نقل عن واحد من اهل بيت النبوة واولاده الامام محمد الباقر
عليه السلم انه قال وهم ما قال هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى
زبانيين فان ذلك كمالها ويتوهم ان عدمهما نقصان لمن لا يتصف بهما ولا يكون له

هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به والى الله تعالى المفزع اقول هذا كلام دقيق رشيق
استوصدر عن مصدر التحقيق ومورد التدقيق والسر في ذلك ان التكليف انما يتعلق بمعرفة
الله تعالى بحسب الوسع والطاقة وانما كلفوا بان يعرفوه بالصفات التي الفوها وشاهدوها
فيهم مع سلب النقايص الناشئة عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا
لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد تلك الصفات
في حقه مع سلب النقايص الناشئة عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى
واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع
الكائنات وهكذا في ساير الصفات ولم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد
مثاله ومناسبه بوجه ما فيه ولو كلف به ما امكنه تعقله بالحقيقة وهكذا احد
معاني قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه مع انه قال تعالى وما قدروا الله
حق قدره **الفصل العاشر** في سمعه وبصره قد تعاضدت الادلة السمعية على انه
سميع بصير واختلف في انهما راجعان الى العلم فيكون سمعه عبارة عن علمه
بالمسموعات والبصر عبارة عن العلم بالمبصرات او هما صفتان زايدتان فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكما الى الاول وساير المتكلمين الى الثاني ولقوة ظاهر

لنصوص

النصوص كونهما صفتين زايدتين مغايرتين للعلم الا انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولا يوصف بالذايق واللامس ولم يثبت بازائها صفة فيه تعالى فلو كان السمع
والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم ساير المحسوسات فلم يتعرض لاثباتهما
بخصوصهما كما لم يتعرض بخصوص ادراك ساير المحسوسات وتسميته باسم مخصوص
ولو صح ارجاع الصفات الواردة في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات
الاخر كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكما وبالجملة لا يظهر وجه
ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين ساير الصفات مع ان ظاهر
النصوص يشعر بالمغايرة والاحتياج الى الالة انما هو فينا والباري تعالى يدرك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من
انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم الا ان يقال انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يدل السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذايق والشام
واللامس فيحكم برجوعها الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص **الفصل الحادي عشر** في كلامه

تعالى بتواتر اجماع الانبيا عليهم السلام على انه تعالى متكلم ولا حاجة في اثبات النبوة الى
اثبات الكلام فيلزم الدور في اثباته بقول الانبيا فان النبوة يثبت بالمعجزة الخارق
للعادة المقرون بالتحدى بعد اثبات علمه تعالى وقدرته وان جميع الممكنات مستند
اليه تعالى فانه اذا قال رسول الملك ان كنت صادقا في اني رسولك فخالف
عادتك وقم من مقامك ففعل الملك ذلك وقام من مقامه حصل اليقين
العادى من غير حاجة الى اثبات كونه متكلما ثم اذا ثبت النبوة ثبت الكلام و
الاحكام التى هى فرعه بقول النبى عليه الصلوة والسلام فاثبات النبوة يتوقف
على اثبات علمه واختياره وان جميع الممكنات مستند اليه تعالى ابتداء او بواسطة
ثم اختلفوا في حقيقة كلامه وقدمه وحدوثه فان كونه صفة له تعالى يستلزم
قدمه وكونه مؤلفا من الحروف المتعاقبة يقتضى حدوثه وذهب بعض المتكلمين
الى ان المؤلف من الحروف ليس صفة قائمة به تعالى بل كلامه عبارة عن ايجاده
ذلك المؤلف في غيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل ونفس النبى ولسانه وهم
المعتزلة وذهب بعضهم الى ان هذا المؤلف مع حدوثه قائم بذات الله تعالى
وهم الكرامية المجوزون بقيام الحوادث بذاته تعالى وذهب آخرون الى ان هذا

المؤلف

المؤلف قديم قائم بذاته تعالى مع قولهم بتركبه من الاصوات والحروف المتعاقبة
وهم الحنابلة ونقل عنهم المبالغة في قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان واقول لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث اليه اهانة
او يكون منعهم عن اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لئلا يتوهم حدوث الكلام
القائم بذاته تعالى كما ان الاشاعرة مع ان اعتقادهم ان الكلام اللفظي القائم بالقارى حادث
وان اطلاق كلام الله تعالى عليه بطريق اشتراك الاسم يمنعون اطلاق الحادث عليه
لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسى القائم بذاته تعالى وذهب الاشعرى الى ان كلام الله تعالى
ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى
المقابل للفظ وسموه بالكلام النفسى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف بهذا الكلام وزعم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم
تكفير من انكر كون ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة مع انه علم من الدين ضرورة
انه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم التحدى بما هو كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التى لا يخفى
على المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال فوجب حمل كلام الشيخ على ان المراد بالمعنى

مما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى قائما بذاته القديمة
مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة والحفظ
والقراءة فانها حادثة وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة لا
فالتلفظ حادث والمتلفظ قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما علته متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل يعرف حقيته اقول وقد سبقه الى
مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بغاية الاقدام في علم
الكلام واورد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر كلاميه ما بين الدفتين
انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله
تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة وقايم بذاته ولكنه ليس صفة قايمة بذاته
تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفرون عندهم في الكلام واكثر الاشاعرة
الذين عبر عنهم بمتاخري الاصحاب على ذلك وعلى ما اختاره من قدم اللفظ
وان الترتب فينا لقصور الآلة امر خارج عن طور العقل وهو من قبيل ان يقال
يمكن ان يكون حركة لا يتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة

الآلة

الآلة بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القايمة بذاته تعالى والاصوات
القايمة بنا متحدة بالحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قايمة به تعالى من غير
ترتب وفينا مترتبة لقصور الآلة ولنا في هذا المقام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة
وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مولفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم القايمة
بذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مولفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطه وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى
مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان
كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من
ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو
راي المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا
بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف

باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال
فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في وروده بعضها
بصيغة المضي بعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد اطرد
العرف عن ان من انشا كلاما بكتابة يسمى متكلما به وينسب اليه ذلك الكلام
بانه قوله وكلامه كما قال الشافعي كذا وكذا وابو حنيفة كذا وانما ينسب اليهم هذه
لا لانهم كتبوها فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقول
المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في
لسان الملك والرسول قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس
لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ
والحروف لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش ونسبة القول الى من كتب شيئا
من الكلام بسبب اعتقاده انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام
النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه النقوش عن غير الانسان
واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر

تلك النصوص انها صفة مغايرة لساير الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول
بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجعة الى القدرة
على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن الظواهر من غير ضرورة مستكره على انه
لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزمهم القدح في كونه متكلما بالمعنى
العرفي بما سبق وبعد ثبوت الكلام النفسي تم ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري
من غير خلل **الفصل الثاني عشر** في القضا والقدر القضا عبارة عن علمه في الازل
بما سيكون على الوجه الذي يكون عليه والقدر عبارة عن ايجاده في الخارج على
وفق القضا الازلي وقد يطلق القضا والقدر بمعنى واحد والمعتزلة لما اوجبوا
الثواب والعقاب واللطف ورعاية الاصلح عليه تعالى اثبتوا للعبد قدرة موثرة بالفعل
بها يستحق المطيع الثواب والعاصي العقاب وقالوا ان الله تعالى علم في الازل ان
العاصي القادر على الطاعة والمعصية يختار المعصية بقدرته واختياره فلذلك
يستحق العقاب وان المطيع يختار الطاعة بقدرته واختياره فلذلك يستحق
الثواب وقالوا علم الله تعالى لا يوثر في ايجاد الطاعة والمعصية فان علمه متعلق
بان العبد بقدرته وارادته يعين احد الطرفين وليس في ذلك الجاء العبد الى احدهما

قيل وعلى مذهب الأشعري انه علم الله تعالى في الأزل ان العبد يكسبه مفعل فالفعل وان لم
يكن بتاثيره وايجاده فبذلك يستحق الثواب والعقاب اقول انما يتمشى ذلك لو لم يكن
علم الله تعالى علماً فعلياً هو مصدر للمعلوم واما اذا كان علمه فعلياً كما سبق فلا
ذلك لان ذلك العلم سبب مؤثر في المعلوم معلول له لا يتوقف يجوز ان يكون مؤثراً في
وجود الفعل بسبب قدرة العبد وكسبه لانا نقول كون الشيء سبباً لصدور الشيء
عن سبب آخر انما يتصور بكونه سبباً بعيداً وعلى هذا التقدير يبقى الاشكال الذي
ارتكب المعتزلة لاجله اثبات قدرة العبد وتاثيره ونفي تاثير الله تعالى في فعل
المكلف وذلك لانه كما لا محيص عن تاثير المؤثر القريب كذلك لا محيص عن تاثير المؤثر
البعيد فلا يندفع الشناعة بما ذكروه واما الكسب الذي اثبته الاشعري فللفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار فان التكليف على الاول غير واقع وان كان
جائزاً عنده والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف
بما ليس متعلقاً لقدرة العبد واما ما هو متعلق قدرته وان لم يكن مؤثره فالتكليف
به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله تعالى حق حتى يتوهم في حقه الظلم
بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الأزل السعادة لمن اراد والشقاوة

لمن

لمن شاء من غير سابقة استحقاق وقال هؤلاء الى الجنة وهؤلاء الى النار ولا
ابالي **الفصل الثالث عشر** في حكمته وهو عبارة عن ايقان الفعل وايقان
العلم ولما كان تعالى متصفاً بالعلم الاكمل الذي لا يشوبه جهل والقدرة الكاملة التي
لا يشوبها عجز وكان صنايعه مشتملة على دقايق الحكم التي تحير في درك نبذ منها
عقول العقلاء كما يشهد به النظر في المصنوعات خصوصاً الهيئة والتشريح كان
تعالى احكم الحاكمين كما انه اعلم العالمين واقدر القادرين بل علم جميع العلماء بالنسبة
الى علمه تعالى جهل وقدرة جميع القادرين بالنسبة الى قدرته عجز قال الخضر لموسى
على نبينا وآله وعليهما السلام ما علمي وعلم جميع المخلوقات بالنسبة الى علمه تعالى الا
كما ينقص المخيط المغروز في البحر منه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء **الفصل الرابع عشر** في جوده قد عرفوا الجود بافادة ما ينبغي
لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين اذ يمكن
الاقتصار على قوله افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن هذه الافادة
افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض يشتمل العوض بل العوض ايضاً الغرض في هذا
المقام فيمكن الاكتفاء باحدهما والجواد الحقيقي ليس الا الله تعالى فان غيره انما يفعل

الخير لعرض من الاعراض العايدة اليه في الدنيا او في الاخرة اما الثواب ولما النجاة من
العقاب او المدح من الناس او استكمال النفس او الاحتراز عن رسوخ محبة ما هو
في معرض الزوال او التخلص من الالم الذي يعرضه لرقة القلب لعلاقة الجنسيه
الى غير ذلك ولما المبدا تعالى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل
واحد منها من غير بخل ولا غرض والنقص المشاهد في بعض الممكنات انما هو
لقصور القابلية لا من بخل الفاعل تعالى عن ذلك وقصور القابلية عند الحكما
مستند الى معدات مترتبه غير متناهيه غير مجتمعة بكون الواجب مع كل من
السوابق علة موجبة للاحق ولا ينتهي شيء من الاحاد الى الواجب من غير مداخلة
السوابق قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم
كامل في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور و
الفاهات والافات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول
النظام التام هذا عند المحققين من اهل الكشف والشهود والاحوال التي
عليها واحد واحد من افراد الممكنات على تعاقبها وتواليها من مقتضيات
نشاة ذلك الفرد بحيث لا يمكن ان يكون اكمل مما هو عليه او انقص منه فكلما

من

من احواله وان لم يظهر علينا وجه لزومه فكما ان الاربعة لا يمكن ان يكون الا زوجا
كذلك لا يمكن ان يكون كل شخص في الحال التي هو فيها على صفة ان يكون على اكمل
منها او انقص والواجب تعالى يظهر بنور الفيض الوجودي ما هو مستكن في قابليته
فالكل من الله تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله تعالى قل كل من عند الله لكن
النقايص والشرور ليس الا من قصور القوابل وضيق حوصلة قابليتها كما قال الله
تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والسر
في ذلك ان الخير هو الوجود والشر هو العدم والوجود مستفاض منه تعالى والعدم
انما هو مقتضى الفطرة الامكانية فكل خير وكمال هو من فيض فضله تعالى وكل شر
ونقص فهو من طبيعة الممكن هذا مجمل ان اخذت الفطانة بيدك فيهديك
الى التفصيل والله يهدي الى سواء السبيل ولما عنايته تعالى فهو عبارة عن علمه
تعالى بنظام العالم على الوجه الذي هو اصلح الوجوه واكملها للمجموع من حيث
المجموع بحسب نساق كل جزء منه بانضمامه الى ساير الاجزاء الى ما هو الاصلح
للكل من حيث الكل وذلك العلم هو السبب لوجود الممكنات على الوجه الذي هو
عليه كما سبق ولطفه تربيته لكل فرد حتى يصل الى كماله اللايق بحسب استعداده

واستعداد مقارنته وهدايته جعل كل شيء متوجها الى ذلك الكمال التابع للطبع
او بحسب الارادة كما قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل
شيء خلقه ثم هدى وهذه الهداية سارية في جميع الممكنات قال ابو الحسن
العامري هو من فيض العقل الاول قال الشيخ ابو علي في بعض تصانيفه هو طالب
اي طالب الكل الى الكل منه بحسب استعداده وهو غالب اي مقتدر على
اعدام العدم وسلب الممكنات ما يستعدها بنفسها من البطلان اذ
اذ كل شيء هالك الا وجهه اقول وهو غالب في الاعدام ايضا كما هو غالب
في الايجاد بل طالب غالب فيهما وقال الحكماء انه تام وفوق التمام اما
الاول فلحصول كل ما من شانه ان يحصل له واما الثاني فلافاضته على
الغير كل ما يمكن حصوله بحسب استعداده **خاتمة** اذا تاملت في صفاته
العظمى واسمائه الحسنى وجدت كلها سوى الصفات الذاتية اما
من قبيل السلوب والاضافات او مركبا منهما على ما يشهد به النظر
في تفاصيلها فصفاته الذاتية يرجع كلها الى العلم كالقدرة والارادة
على ما مر والحيوة يرجع الى العلم والقدرة اذ الحي هو الدراك الفعال والدراك

هو



هو العلم والايجاد هو الفعل وهو اضافي بنفسه ومنشاؤه القدرة
والارادة وهما يرجعان الى العلم كما سبق والعلم عين الذات فقد
رجع الامر كله الى الله تعالى الا الى الله تصير الامور والحمد لله
الكريم الشكور والصلوة والسلام على
نبيه شفيع يوم النشور وآله
وصحبه معادن
الخيور
تم



هذه فايدة جليلة وموعظة بليغة وهي اربعون سورة منتخبة من التورية التي كلم
الله تعالى مع موسى بن عمران بلا ترجمان **السورة الاولى** عجبت لمن ايقن بالموت
كيف يفرح وعجبت لمن ايقن بالحساب كيف يجمع المال وعجبت لمن ايقن بالقبر
كيف يضحك وعجبت لمن ايقن بزوال الدنيا كيف يطمئن اليها وعجبت لمن ايقن
ببقاء الآخرة ونعيمها كيف يستريح وعجبت لمن هو عالم باللسان جاهل
بالقلب وعجبت لمن هو متطهر بالماء وغير طاهر بالقلب وعجبت لمن اشتغل
بعيوب الناس وهو غافل عن عيوب نفسه وعجبت لمن يعلم ان الله تعالى مطلع عليه
كيف يعصيه وعجبت لمن يعلم انه يموت ويدخل في القبر وحده ويحاسب وحده كيف
يستانس بالناس يقول الله تعالى لا اله الا انا وحدي حقا حقا ومحمد عبدي ورسولي

السورة

السورة الثانية شهدت نفسي لنفسي لا اله الا انا وحدي لا شريك لي ومحمد عبدي
ورسولي ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي ولم يقنع
بعطائي فليطلب ربا سوائي ومن اصبح حزينا على الدنيا فكانما اصبح ساخطا علي ومن
نزلت به
اشتكى مصيبة فقد شكاني ومن دخل على غني فتواضع له لاجل غناه ذهب
ثلثا دينه ومن لطم وجهه على ميت فكانما اخذ رمحا يقاتلني به ومن كسر عودا على قبر
ميت فكانما هدم كعبتي ومن لم يبالي من اين ياكل لم ابالي من اي باب ادخله في جهنم
ومن لم يكن في الزيادة في الدين في كل يوم فهو في النقصان ومن كان في النقصان
فالموت خير له ومن عمل بما علم زدته علما الى علمه **السورة الثالثة** يا ابن آدم
من قنع استغنى ومن ترك الحسد استراح ومن اجتنب الحرام خلص دينه ومن ترك
في القلوب وتوفرت حسناته
الغيبة ظهرت محبته ومن اعتزل عن الناس سلم منهم ومن قل كلامه كمل عقله
بالقليل
ومن رضي فقد وثق بالله عز وجل ومن يرضى من الله بالقليل من الرزق رضي الله عنه
بالقليل من العمل يا ابن آدم انت بما تعلم لا تعمل فكيف تطلب علما بما لا تعلم
يا ابن آدم اذا افنيت عمرك في طلب الدنيا فمتى تطلب الجنة **السورة الرابعة** يا ابن
آدم من اصبح حريصا على الدنيا لم يزدد من الله الا بعدا وفي الدنيا الا كدا وفي

الآخرة الا جهدا والزم الله قلبه هما لا ينقطع عنه ابدا وشغلا لا يفرغ منه ابدا
وفقرا لا ينال غناه ابدا واملا لا يبلغ منتاه ابدا يا ابن آدم كل يوم ينقص من عمرك
وانت لا تدري وتوفى كل يوم رزقك وانت لا تحمد فلا بالقليل تقنع ولا بالكثير
تشبع يا ابن آدم ما من يوم جديد الا ويأتيك من عندي رزقك وما من ليلة جديدة
الا وتأتيني الملائكة من عندك بعمل قبيح تأكل رزقي وتعصيني في امري وانت
تدعوني واستجيب لك خيري اليك نازل وشرك الي صاعد فنعم المولى انا وبئس
العبد انت تسألني فاعطيك واستر عليك سوءة بعد سوءة وقبيحة بعد
قبيحة واستحيي منك ولا تستحيي مني وتنساني وتذكر غيري وتخاف الناس و
تأمنني وتخاف مقتهم وتأمن غضبي **السورة الخامسة** يا ابن آدم لا تكن ممن
يطوي التوبة بطول الامل ويرجو الآخرة بغير العمل يقول قول الزاهدين
ويعمل عمل المنافقين ان اعط لم يقنع وان منع لم يصبر ويأمر بالخير ولا يفعله
وينهى عن الشر ولا ينتهي يحب الصالحين وليس منهم ويبغض المذنبين وهو
منهم يا ابن آدم ما من يوم جديد الا والارض تخاطبك وتقول يا ابن آدم تمشي
على ظهري ومصيرك في بطني يا ابن آدم تذنب على ظهري وتعذب في بطني يا ابن آدم

انا بيت الوحدة وانا بيت الوحشة وانا بيت الظلمة وانا بيت الهوان وانا بيت
العقارب والحيات فاعمرني ولا تخربني **السورة السادسة** يا بني آدم ما خلقتكم
لاستكثر بكم من قلة ولا لاستأنس بكم من وحشة ولا لاستعين بكم على امر عجزت
عنه ولا لاجل منفعة ولا لدفع مضرة بل خلقتكم لتعبدوني طويلا وتشكروني
كثيرا وتسبحوني بكرة واصيلا ولو ان اولكم وآخركم وحيكم وميتكم وصغيركم
وكبيركم وحركم وعبيدكم وانسكم وجنكم اجتمعوا على طاعتي ما زاد في ملكي مثقال
ذرة ولو ان اولكم وآخركم وحيكم وميتكم وصغيركم وكبيركم وحركم وعبيدكم
وانسكم وجنكم اجتمعتم على معصيتي ما نقص ذلك في ملكي مثقال ذرة ومن
جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين **السورة السابعة** يا عبيد
الدنانير والدراهم اني ما خلقت لكم الدنيا الا لتأكلوا فيها رزقي وتلبسوا
فيها ثيابي وتتفرغوا فيها على طاعتي فاخذتم كتابي فجعلتموه تحت اقدامكم واخذتم
الدنيا فجعلتموها فوق رؤسكم فرفعتم بيوتكم وخفضتم بيوتي ولكنتم بيوتكم
واوحشتم بيوتي فلا انتم عبيد احرار بل انتم احرارا ابرارا يا عبيد الدنيا
انما مثلكم كالقبور المجصصة يرى ظاهرها مليحا وباطنها قبيحا يا ابن آدم كما

لا يضي المصباح فوق البيت عن ظلمة داخله فكذلك كلامكم مع افعالكم الرديئة

السورة الثامنة يا بني آدم انما خلقتكم عبثا ولا جعلتكم سدى ولا انا بغافل

عما تعملون وانتم لن تنالوا ما عندي الا بالصبر على ما تكرهون في طلب رضائي

والصبر على طاعتي ايسر عليكم من حر النار وعذاب الدنيا ايسر عليكم من عذاب

الاخرة يا بني آدم كلكم ضال الا من هديته وكلكم مسيء الا من عصمته فتوبوا

الي ارحمكم ولا تهتكوا استاركم عند من لا يخفى عليه اسراركم **السورة التاسعة**

يا بني آدم لا تلعنوا المخلوقين فترجع اللعنة عليكم يا بن آدم استقامت سموات

في الهواء بلا عمد باسم من اسمائي ولا تستقيم قلوبكم بالف موعظة من كتابي

يا ايها الناس كما لا يلين الحجر في الماء كذلك لا تنفع الموعظة للقلوب القاسية

يا بن آدم كيف لا تجتنبوا الحرام ولا اكتساب الآثام فلا يخاف النيران ولا يتقي

غضب الرحمن فلولا مشايخ ركع واطفال رضع وبهايم رتع وشبان خشع

لجعلت السماء فوقكم حديدا والارض صفصفا والتراب رمادا ولا انزلت عليكم

من السماء قطرة ولا انبت لكم في الارض حبة ولصببت عليكم العذاب صبا

السورة العاشرة يا بن آدم قد جاءكم الحق من ربكم الاية فان لم تحسنوا الا

من

تكلموا

من احسن اليكم ولن تصلوا الا من وصلكم ولا تكلموا الا من كلمكم ولا تطعموا

الا من اطعمكم ولا تكرموا الا من اكرمكم فليس لاحد على احد فضل انما المؤمنون

الذين امنوا بالله ورسوله الذين يحسنون الى من اساء اليهم ويصلون الى

من قطعهم ويعطون من حرمهم وانصفوا من خانهم وكلموا من هاجرهم واكرموا

من اهانهم **السورة الحادي عشر** يا ايها الناس زايلة وحيوة منقطعة و

شهوة فانية فقد ظلم نفسه وعصى ربه ونسي آخرته وعز بجبروته **السورة**

الثاني عشر يا بن آدم اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الاية فكما لا تهتدون

السبيل الا بالدليل وكذلك لا تهتدون طريق الجنة الا بالعلم وكما لا تجمعون

المال الا بالتعب كذلك لا تدخلون الجنة الا بالصبر على العبادة فتقربوا الى

بالنوافل واطلبوا رضائي برضا المساكين يا موسى اسمع ما اقول انه من تكبر

على مسكين حشرته يوم القيمة على صورة الذر تحت اقدام الناس ومن تواضع

لعالم رفعته في الدارين ومن تعرض لهتك ستر مسلم هتكت ستره سبعين مرة

ومن اهان مؤمنا فقد بارزني بالمحاربة ومن احب مؤمنا لصحبته الملائكة في الدنيا

سرا وفي الاخرة جهرا **السورة الثالث عشر** يا بني آدم اطيعوني قدر حوائجكم الي

واعصوني بقدر صبركم على النار وتزودوا للدنيا بقدر سكونكم فيها وتزودوا للآخرة
بقدر مكثكم فيها ولا تنظروا الى آجالكم المستأخرة وارزاقكم الحاضرة وذنوبكم
المستورة فكل شيء هالك الا وجهي ولو خفتم من النار كما خفتم من الفقر لاغنيتكم من
حيث لا تحتسبون ولو رغبتم في الجنة كما ترغبون في الدنيا لاسعدتكم في الدارين
ولا تميتوا قلوبكم بحب الدنيا فزوالها قريب **السورة الرابع عشر** يا ابن آدم كم من
سراج اطفأته الريح وكم من عابد افسده العجب وكم من فقير افسده الفقر وكم
من غني قد افسده الغنى وكم من صحيح قد افسده العافية وكم من عالم افسده العلم
يا بني آدم ان دعوتني فاجبتني وعاملوني واسلفوني اربحكم عندي ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا تنفد خزائني ولا تنقص ملكي انا الوهاب
السورة الخامس عشر يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون يا ابن آدم
دينك دمك ولحمك فان صلح دينك صلح دمك ولحمك وان فسد دينك فسد لحمك
ودمك فلا تكن كالمصباح يضيء الناس ويحرق نفسه واخرج حب الدنيا عن قلبك
فاني لا اجمع حبي وحب الدنيا في قلب واحد ابدا كما لا تجتمع النار والماء في اناء
واحد ابدا وارفق بنفسك في جمع الرزق فان الرزق مقسوم والحريص محروم والبخيل

مذموم

مذموم والنعمة لا تدوم والاجل معلوم والحق معدوم وخير الحكمة خشية
الله وخير الغنا القناعة وخير الزاد التقوى وشر ما لا حكم الكذب وشر
الفضيحة النميمة وما ربك بظلام للعبيد **السورة السادس عشر** يا ايها
الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون وكم تنهون عما لا تنتهون وكم تامرون
بما لا تعملون وكم تجمعون ما لا تاكلون وكم التوبة يوما بعد يوم تاخرون
وعاما بعد عام ينظرون الكم من الموت امان ام بايديكم براءة من النار ام
تحققتم الفوز بالجنان ابطرتكم النعمة وغركم من الله طول الآمال فلا يغرنكم
الصحة والسلامة فان ايامكم معلومة وانفاسكم معدودة وسرائركم
مكشوفة واستاركم مهتوكة فاتقوا الله يا اولي الالباب وقدموا اعمالكم في
ايديكم لما بين ايديكم يا ابن آدم تقدم على عملك فانك في هدم عمرك من يوم
خرجت من بطن امك وتدنو كل يوم من قبرك فلا تكن كالحطب الذي يحرق نفسه
بالنار لغيره لا اله الا الله حقا حقا محمد رسولي **السورة السابع عشر**
يا ابن آدم انا ملك لا ازول اعمل بما امرتك وانته عما نهيتك حتى اجعلك حيا
لا تموت يا ابن آدم انا اذا قلت لشيء كن فيكون يا ابن آدم اذا هلك مليكا

مليح وعملك قبيحا قبيح فانت رأس المنافقين واذا كان ظاهرك مليح وباطنك قبيح فانت
اهلك الهالكين يا ابن آدم لا تدخل جنتي الا من تواضع لعظمتي وقطع نهاره بذكري
وكف نفسه عن الشهوات من اجلي ويواسي الغريب ويواسي الفقير ويرحم المصاب
ويكرم اليتيم ويكون له كالاب الرحيم وللارامل كالزوج الشفيق فمن كان هذه
صفته ان دعاني لبيته وان سالني اعطيته **السورة الثامن عشر** يا ابن آدم
الى كم تشكوني والى كم تسبني والى متى كم تكفرني ولست لك بظلام والى متى
كم تجحد نعمتي ورزقك ياتيك كل يوم والى متى تجحد بربوبيتي وليس لك رب
غيري والى متى تجفوني ولم اجفك واذا طلبت الطبيب فمن يشفيك من ذنوبك
فقد شكوت وسخطت قضائي فيك اذا لم يجد احدكم فوق ثلثة ايام وقال انا
شر ولست بخير فقد جحد نعمتي ومن منع الزكوة من ماله فقد استخف
بكتابي واذا علم بوقت الصلوة ولم يفرغ لها فقد غفل عني واذا قال ان
الخير من عندي والشر من عند ابليس فقد جحد ربوبيتي وجعل ابليس شريكا لي
السورة التاسع عشر يا ابن آدم اصبر وتواضع ارفعك واشكر لي ازدك
واستغفرني اغفر لك وادعني استجب لك واسالني اعطك وتصدق ابارك

لك في رزقك وصل رحمك اثني في رجالك واطلب مني العافية بطول الصحة والسلامة في
الوحدة والاخلاص في الورع والزهد في التوبة والعبادة في العلم والغنا في
القناعة يا ابن آدم كيف تطمع في العبادة مع الشبع وكيف تطمع جلاء القلب
مع كثرة النوم وكيف تطمع في الخوف من الله مع خوف الفقر وكيف تطمع في
الورع مع الحرص على الدنيا وكيف تطمع في حب الله مع حب الدنيا وكيف
تطمع في مرضات الله تعالى مع احتقار الفقراء والمساكين **السورة العشرون**
يا ايها الناس لا عقل كالتدبير ولا ورع كالكف عن الاذى ولا حسب انفع من
الادب ولا شفيع كالتوبة ولا عبادة كالعلم ولا صلوة كالخشية ولا فقر الا
بالصبر ولا عبادة كالتوفيق ولا قرين ازين من العقل ولا رفيق اشين من الجهل
يا ابن آدم تفرغ لعبادتي املاء قلبك غنا ويديك رزقا وجسمك راحة ولا تغفل
عن ذكري فاملا قلبك فقرا ويديك تعبا وصدرك هما وجسمك سقما ودنياك
عسرا يا ابن آدم الموت يكشف اسرارك والقيامة تتلو اخبارك والكتاب
يهتك استارك واذا اذنبت ذنبا صغيرا فلا تنظر الى صغيره ولكن انظر من
عصيت واذا رزقت رزقا قليلا فلا تنظر الى قلته ولكن انظر الى من رزقك اياه

يا بن آدم لا تأمن من مكري فان مكري اخفى عليكم من دبيب النمل على الصفا في الليلة
المظلمة يا بني آدم هل اديتم فرايضي كما امرتكم وهل واسيتم المساكين باموالكم و
هل احسنتم الى من اساء اليكم وهل عفوتم من ظلمكم وهل وصلتم من قطعكم
وهل انصفتم من خانكم وهل كلمتم من هجركم وهل اديتم اولادكم وهل سألتم
العلماء عن امر دينكم ودنياكم فاني لا انظر الى صوركم ولا الى محاسنكم ولكن
انظر الى قلوبكم وارضى بهذه الخصال **السورة الحادي والعشرون** يا بن آدم
انظر الى نفسك والى جميع خلقي فان وجدت احدا اعز عليك من نفسك فاصرف
كرامتك اليه والا فاكرم نفسك بالتوبة والعمل الصالح ان كانت نفسك
عليك عزيز يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم واتقوا الله
يوم القيمة ويوم الواقعة ويوم التغابن ويوم الحاقة ويوم كان مقداره
خمسين الف سنة يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون لهم ويوم
الطامة ويوم الصاخة ويوم عبوسا قمطريرا يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
والامر يومئذ لله يوم الدمدمة ويوم الزلزلة ويوم القارعة فاتقوا الله
مواقع الجبال قبل الصيحة والزلازل اذا شاب من هوله الاطفال ولا تكونوا

كالذين

كالذين قالوا سمعنا وعصينا **السورة الثاني والعشرون** يا ايها الذين امنوا
اذكروا الله كثيرا انا موسى بن عمران ويا صاحب البيان اسمع كلامي الا انا
انا الله الملك الديان ليس بيني وبينك ترجمان بشر اكل الربا والعاق بغضب
الرحمن ومقطعات النيران يا بن ادم اذا وجدت قساوة في قلبك وسقما
في بدنك وحرمانا في رزقك فاعلم انك تكلمت فيما لا يعنيك يا بن ادم لا يستقيم
دينك حتى يستقيم لسانك وقلبك ولا يستقيم لسانك حتى تستحيي من ربك
اذا نظرت في عيوب الناس فنسيت عيوبك فقد ارضيت الشيطان واغضبت
الرحمن يا بن آدم لسانك اشد ان اطلقته اكلك وهلاكك في طرف لسانك
السورة الثالث والعشرون يا بن آدم ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا
فاعلموا اليوم الذي يحشرون فيه الى الله فوجا فوجا ويقفون بين يدي الله صفا
صفا ويقرؤن الكتاب حرفا حرفا ويسألون عما عملتم سرا وجهرا ويحشر المتقون
الى الرحمن وفدا ثم يساق المتقون الى الجنان وفدا وفدا والمجرمون الى
جهنم وردا وردا اكفاكم من الله وعدا ووعيدا فاني انا الرب فاعرفوني
وانا المنعم فاشكروني وانا الغفار فاستغفروني وانا المقصود فاقصدوني

وانا العالم بالسرائر فاحذروني السورة الرابع والعشرون شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم
ان الدين عند الله الاسلام بشر كل محسن بالجنة والمسيء هالك ومن عرف
الله فاطاعه نجا ومن عرف الشيطان فعصاه سلم ومن عرف الحق فاتبعه امن
ومن عرف الباطل فاتقاه فاز ومن عرف الدنيا فرفضها خلص ومن عرف الاخرة
فطلبها وصل وان الله يهدي من يشاء واليه تقلبون يا ابن آدم اذا كان
الله تعالى قد تكفل لك بالرزق فطول اهتمامك لماذا وان كان الخلف مني حقا
فالبخل لماذا وان كان ابليس عدوا فالغفلة لماذا وان كان الحساب والمرور على
الصراط حقا فالجمع لماذا وان كان عقاب الله بالنار حقا فالمعصية لماذا
وان كان ثواب الله الجنة حقا فالاستراحة لماذا وان كان كل شيء بقضائي
وقدري فالجزع لماذا لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتيكم
السورة الخامس والعشرون يا ابن آدم اكثر من الزاد فان الطريق بعيد بعيد
وجدد العبادة فان البحر عميق عميق وخفف الحمل فان الصراط دقيق
دقيق واخلص العمل فان الناقد بصير بصير واخر نومك الى القبر وفخرك الى الميزان

وشهواتك

وشهواتك الى الجنة وراحتك الى الاخرة ولذتك الى الحور العين وكن لي
اكن لك وتقرب الي باستهانة الدنيا وتبعد من النار ببغض الفجار وحب
الابرار فان الله لا يضيع اجر المحسنين السورة السادسة والعشرون يا بني
آدم كيف تعصوني وانتم تجزعون من حر الشمس والرمضاء وان جهنم لها
سبعة ابواب وسبع طبقات فيها نيران تأكل بعضها بعضا وفي كل منها
سبعون الف واد وفي كل واد سبعون الف شعب وفي كل شعب سبعون الف
مدينة من النار وفي كل مدينة سبعون الف قصر من النار وفي كل قصر سبعون
الف دار من النار وفي كل دار سبعون الف بيت من النار وفي كل بيت سبعون
الف سرير من النار وفي كل سرير سبعون الف تابوت من النار وفي كل تابوت
سبعون الف عقرب من النار وعلى كل تابوت سبعون الف شجرة من الزقوم
تحت كل شجرة سبعون الف قيد من النار مع كل قيد سبعون الف سلسلة من
من النار وسبعون الف ثعبان من النار طول كل ثعبان سبعون الف ذراع وفي
جوف كل ثعبان بحر من سم الاسود ولكل عقرب سبعون الف ذنب طول كل ذنب
سبعون الف ذراع وفي كل ذنب سبعون الف فقار وفي كل فقار سبعون الف رطل

من سم الاحمر فقسوا حلف وبالطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور
والسقف المرفوع والبحر المسجور يا ابن آدم ما خلقت هذه النيران الا لكل كافر وبخيل
وغمام وللعاق لوالديه والزاني ومانع الزكوة والرابي وجامع الحرام وناسي
القران ومؤذي الجيران الا من تاب وامن وعمل صالحا فارحموا انفسكم يا عبيدي
فان الابدان ضعيف والسفر بعيد والحمل ثقيل والصراط دقيق والمنادي اسرافيل
والنار تلظى والقاضي رب العالمين السورة السابعة والعشرون يا ايها
الناس كيف رغبتم في الدنيا فانية ونعيم زايلة وحيوة منقطعة فان عندي
للمطيعين الجنان بابوابها الثمانية في كل جنة سبعون الف روضة من الزعفران
وفي كل روضة سبعون الف مدينة من اللؤلؤ والمرجان وفي كل مدينة
سبعون الف قصر من الياقوت وفي كل قصر سبعون الف دار من الزبرجد
وفي كل دار سبعون الف بيت من الذهب وفي كل بيت سبعون الف دكان
من الفضة وعلى كل دكان سبعون الف مائدة وعلى كل مائدة سبعون الف
صحفة من الجوهر وفي كل صحفة سبعون الف لون من الطعام وعلى حول كل
دكان سبعون الف سريرا من الذهب وعلى كل سرير سبعون الف فراش من

الحرير والديباج والاستبرق وعلى كل سرير سبعون الف نهر من ماء الحيوان و
اللبن والخمر والعسل المصفى وفي وسط كل نهر سبعون الف لون من الثمار كذلك
وفي كل بيت سبعون الف خيمة من الارجوان وعلى كل فراش حور من حور العين
بين يديها سبعون الف وصيفة كانهن بيض مكنون وعلى راس كل قصر من تلك
القصور سبعون الف قبة من الكافور وفي كل قبة سبعون الف هدية من الر حسن
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وفاكهة مما يتخيرون ولحم
طير مما يشتهون وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون
لا يموتون ولا يحزنون ولا يبكون ولا يتعبدون ولا يصلون ولا يصومون
ولا يمرضون ولا يهتمون ولا يبولون ولا يتغوطون وما هم منها بمخرجين
فمن طلب رضائي وداركرامتي وجواري فليطلب بالصدق والاستهانة بالدنيا
والقناعة بالقليل شهدت بنفسي لنفسي ان لا اله الا انا وان عيسى وعزير
عبدين من عبادي ورسولين من رسلي السورة الثامنة والعشرون يا ابن
آدم المال مالي وانت عبدي وما لك من ملكي الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت
او تصدقت فابقيت وانما انت على ثلثة اقسام فواحد لي وواحد لك وواحد

١٠٥

بيني وبينك فاما الذي لي فروحك ولما الذي لك فعمالك واما الذي بيني وبينك فمنك
الدعا ومني الاجابة يا ابن ادم تورع تعرفني وتجوع تراني واعبدني تصلني واطلبني
تجدني يا ابن آدم اذا كان لعراك تدخل الكتاب بالجور والعرب بالعصبية والعلما بالحسد
والفقراء بالكذب والتجار بالخيانة والحراث بالجهالة والعباد بالرياء والاغنيا
بالكبر فاين من يطلب الجنة **السورة التاسعة والعشرون** يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون يا ابن آدم مثل العلم بلا عمل
كمثل الرعد والبرق بلا مطر ومثل العمل بلا علم كمثل الشجرة بلا ثمرة ومثل العلم والعمل
بلا زكوة المال كمثل من يزرع الملح على الصفا ومثل العلم عند احمق كمثل الدر و
الياقوت عند البهيمة ومثل الموعظة عند من لا يرغب فيها كمثل الزمار عند
القبور ومثل الصدقة الحرام كمثل من يغسل العذرة ومثل الصلوة بلا زكوة لما لي
كمثل جسد بلا روح ومثل العمل بلا توبة كمثل البنيان بلا اساس افامنوا مكر الله
فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون **السورة الثلثون** يا ابن آدم بقدر ما يميل
قلبك الى الدنيا اخرج محبتي عن قلبك فاني لا اجمع حبي وحب الدنيا في قلب واحد
ابدا تجرد لعبادتي تصلني واخلص من الرياء عملك البسك محبتي اقبل الي وتفرغ

لذكري اذكرك عند ملائكتي يا ابن آدم اذكروني بتذلل اذكركم بتفضل اذكروني في
مجاهدة اذكركم بمشاهدة اذكروني فوق الارض اذكركم تحت الارض اذكروني في
الصحة والنعمة اذكركم في الوحدة والشدة اذكروني بالطاعة اذكركم
بالمغفرة اذكروني في الصحة والغنا اذكركم في الفقر والغنا اذكروني في
الصدق والصفا اذكركم في الملأ الاعلى اذكروني بالاحسان على الفقراء اذكركم
بالجنة الماوى اذكروني بالعبودية اذكركم بالربوبية اذكروني بالتضرع
اذكركم بالتكرم اذكروني بتلفظ اذكركم بتلطف اذكروني بترك الدنيا اذكركم بنعيم
البقاء اذكروني في لذة الهالكة اذكركم بالنجاة الكاملة يا ابن آدم ادعوني
بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ادعوني بالقلوب الخالية استجب لكم بالدرجات
العالية ادعوني بالشفاء ذليلة استجب لكم بكرامة كاملة ادعوني بالاخلاص
والتقوى استجب لكم بالجنة الماوى ادعوني بالخوف والرجا اجعلكم من كل غم
وهم فرجا ومخرجا ادعوني بالاسماء استجب لكم ببلوغ المطلب الاسنى
ادعوني في دار الخراب والفنا استجب لكم في دار الثواب والبقاء يا ابن آدم
كم تقول الله الله وفي قلبك غير الله وتذنب ولا تستغفر فان الاستغفار مع

الامرار توبة الكذابين وما ربك بظلام للعبيد **السورة الحادي والثلثون** يا ابن آدم
اجلك يضحك باملك وقضائي يضحك من حذرك وتقديري يضحك من تدبيرك و
آخرتي يضحك من دنياك وقسمتي يضحك من حرصك فاجتهد فان رزقك لا ياكله
غيرك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا الدنيا مرتع على اوليائي
لكن يحبوا الفاني ويحلوا على اعدائي لكن يكرهوا الفاني يا ابن آدم الموت نازلك
وان كرهت واصبر لحكم ربك بانك باعيننا **السورة الثانية والثلثون** يا ابن آدم تريد
واريد ولا يكون الا ما اريد من قصدني عرفني ومن عرفني ارادني ومن ارادني طلبني
ومن طلبني وجدني ومن وجدني خدمني ومن خدمني ذكرني ومن ذكرني ذكرته برحمتي
يا ابن آدم لا تخلص عملك حتى تذوق اربع اموات موت الاحمر وموت الاصفر
وموت الابيض وموت الاسود فموت الاحمر احتمال الجفا وكف الاذى وموت
الاصفر الجوع والاعتنا وموت الابيض العزلة وموت الاسود مخالفة النفس
والهوى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله تعالى **السورة الثالثة والثلثون**
يا ابن آدم ملائكتي يتعاقبون بالليل والنهار ليكتبوا عليك ما تقول وتفعل
من قليل وكثير فالسماء تشهد بما رات منك والارض تشهد بما عملت على ظهرها

والشمس

والشمس والقمر تشهدان عليك بما تقول وتفعل وانا مطلع على خفيات خطرات
قلبك فلا تغفل عن نفسك فان لك في الموت شغلا وعن قليل انت راحل وكل ما قدمت
من الخير والشر حاصل بلا زيادة ولا نقصان وتستوفي غدا ما كنت عاملا يا ابن آدم
ان الحلال ليس ياتيك الا قطرة قطرة والحرام ياتيك كالسيل فمن صفى عيشه صفى دينه
السورة الرابعة والثلثون يا ابن آدم لا تفرح بالغنا فليس بخالد ولا تحزن من
الفقر فليس عليك بحتم ولا تقنط بالبلاء فان الذهب يجرب بالنار والمؤمن
يجرب بالبلاء فان الغني عزيز في الدنيا وذليل في الآخرة والفقير ذليل في الدنيا
وعزيز في الآخرة وعز الآخرة ابقى واعلى يا ابن آدم اذا رايت الضيف عنك محبوسا
اكثر من تسعة ايام فقل اعوذ بالله من غضب الله يا ابن آدم المال مالي والعبيد عبيدي
والضيف رسولي فاذا منعت مالي من رسولي فلا تطمع في جنتي ونعمتي يا ابن آدم
المال مالي والاغنياء وكلائي والفقراء عيالي فمن بخل من مالي على عيالي ادخلته
النار ولا ابالي يا ابن آدم ثلث واجبات عليك زكوة مالك وصلة رحمك وقرى
ضيفك فاذا لم تفعلهن فاني اصرعك صرعا اجعلك نكالا للعالمين يا ابن آدم
اذا لم ترحم جارك كما ترى حق عيالك لم انظر اليك ولم اقبل عملك ولم استجب

دعاك يا ابن آدم لا تتكبر على مثلك فانّ اولك نطفة قذرة من مني مذرة انظر من ايّ
خرجت من مخرج البول من بين الصلب والترائب يا ابن آدم اذكر ذل موقفك عندي بين
يدي فاني لم اغفل من سرائرك طرفة عين واني عليم بذات الصدور **السورة الخامسة
والثلثون** يا ابن آدم كن سخيا فان السخاء من حسن اليقين وحسن اليقين من
الايمان والايمان من الجنة يا ابن آدم اياك من البخل فان البخل من الكفر والكفر
من النار يا ابن آدم اتق دعوة المظلوم فانه لا يحجبها شيء عني لولا اني
احب الصفح والمغفرة لما ابتليت اباك آدم عليه السلم بالذنب ثم رددته الى الجنة
يا ابن آدم لولا ان العفو احب شيء عندي لما ابتليت احدا بالذنب يا ابن آدم اعطيت
لك الايمان والمعرفة من غير سوال وتضرع فكيف ابخل عليك بالجنة مع السوال
وتضرعك يا ابن آدم اذا اعتصم بي عبدي هديته ولذا توكل علي كفيته واذا
توكل على غيري قطعت اسباب السموات والارضين عنه يا ابن آدم لا تدع
صلوة الضحى فان لمصليها ادعو الله ما طلعت عليه الشمس يا ابن آدم ضيعت
امري وركبت معصيتي فمن الذي يمنعك من عذابي يوم القيمة يا ابن آدم حسن
خلقك مع الناس حتى احبك واحببتك في قلوب الصالحين واغفر لذنبك يا ابن

آدم

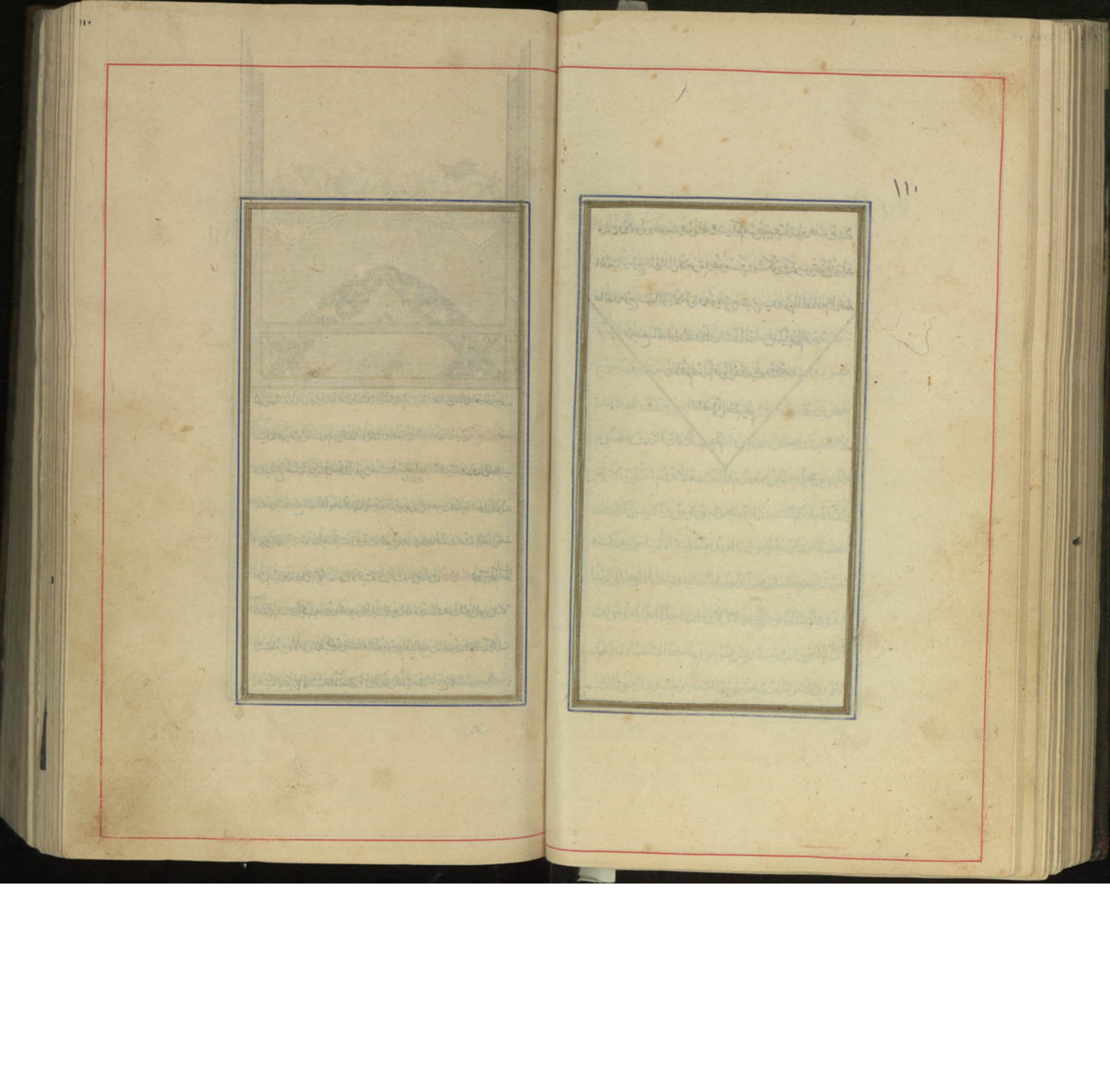
آدم ضع يدك على صدرك فما تحب لنفسك فحب للمسلمين يا ابن آدم لا تحزن على ما فاتك
من الدنيا ولا تفرح بما اوتيت منها فان الدنيا اليوم لك وغدا لغيرك يا ابن آدم
اطلب الآخرة ودع الدنيا فان اكثر من الآخرة خير من شر الدنيا وما فيها يا ابن آدم
انت في طلب الدنيا والآخرة في طلبك انت في طلب الحيوة والموت في طلبك
يا ابن آدم فتهيا للموت قبل ورودك لو تركت الدنيا لاحد من عبادي لتركتها
للانبيا حتى يدعون عبادي الى طاعتي يا ابن آدم كم من غني قد جعله الموت
فقيرا وكم من ضاحك صار بالموت باكيا وكم من عبد بسطت له الدنيا فطغى و
ترك طاعتي حتى مات عليه فدخل النار وكم من عبد قترت عليه الدنيا فصبر
ومات فدخل الجنة **السورة السادسة والثلثون** يا ابن آدم اجعل قلبك موافقا
للسانك ولسانك موافقا لعملك وعملك خالصا من غيري فانا الغيور لا اقبل
الا خالصك فان قلب المنافق مخالف للسانه ولسانه مخالف لعمله وعمله
لغير الله يا ابن آدم ما تكلمت بكلمة ولا نظرت بنظرة ولا خطوت بخطوة
الا ومعك ملكان يكتبان لك او عليك يا ابن آدم ما خلقتكم
لتجمعوا الدنيا بعضها الى بعض بل خلقتكم لتعبدوني اذلاء

وتشكوني جزيلاً وتسبحوني بكرة واصيلا فان الرزق مقسوم و
الحريص محروم والبخيل مذموم والحسود مغموم فالنعمة لا تدوم
والثنا فدحق يوم **السورة السابعة والثلثون** يا ابن آدم اخدمني فاني
احب من يخدمني فانك عبد ذليل عاجز ضعيف وانا رب جليل قادر
قوي يا ابن آدم لو ان اخوانكم وجدوا ريح ذنوبكم لما جالسوكم
فذنوبك كل يوم في الزيادة وعمرك في النقصان لا تزيد عمرك
في الباطل والغفلة وان اردت المزيد فاصحب ارباب القلوب
واحذر ابناء الدنيا وخالط المساكين يا ابن آدم ليس من كسرت
سفينته وعلى لوح من خشب في وسط البحر يكون باعظم مصيبة
منك لانك من ذنوبك على يقين ومن عملك على خطر يا ابن آدم
لي اتقرب اليك بالعافية والتبر على ذنوبك وانت تتبغض
الي بالمعاصي وعمارتك الدنيا وخرابك الآخرة يا ابن آدم اذا لم
تجلس المفلحين الصالحين فمتى تفلح يا موسى ابن عمران اسمع
ما اقول والحق اقول انه ما امن بالله عبد حتى امن الناس من

شره يعني من ظلمه وكيده وغيه وحسده وبغيه في غيبته
وحضرته وسره وعلانيته وقل يا موسى للظلمة لا تذكروني
فاني لا اذكركم فان ذكري لهم ان العنهم فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر **السورة الثامنة والثلثون** يا ابن ادم اذا اصبحت
بين نعمتين عظيمتين لا تدري ايهما اعظم عندك ذنوبك
المستوره عن الناس والثناء الحسن عليك من الناس ولو علم
الناس ما اعلم منك ما سلم عليك احد من خلقي فاخلص عملك
من الريا والسمعة فانك عبد ذليل لرب جليل مامور لامره
وتزود فانك مسافر ولا بد من الزاد لكل مسافر يا ابن ادم خزايني
لا ينفد ابدا ويميني مبسوطة ابدا بالعطايا وبقدر ما تنفق
انفق عليك وبقدر ما تمسك امسك عليك يا ابن آدم خوف
الفقر من سوء الظن بالله تعالى ومن قلة اليقين تبخل على
المساكين يا ابن ادم خوف الفقر من سوء الظن من اهتم
للرزق فقد شك في كتابي ولم يصدق انبيائي ومن كذب

ابنيائي فقد جحد ربوبيتي ومن جحد ربوبيتي اكبه في النار
على وجهه السورة التاسعة والثلثون يا ابن ادم لا تعتصى
ولا تسال المغفرة يا ابن ادم تضرع لعبادتي املا قلبك فقرا ويديك
شغلا ويديك تعبا وصدرك هما وجبر غائك واجعل دنياك
عسرة ورزقك قليلا يا ابن آدم انا راض بصلوتك يوما بيوم
فارض برزقك يوما بيوم يا ابن ادم لا تطالبني برزق غد كما انا
لا اطلبك بصلوة غد يا ابن ادم مهلا فان الرزق مقسوم
والحريص محروم والجود مذموم والنعمة لا تدوم السورة الاربعون
يا ابن آدم احكم السفينة فان البحر عميق عميق واكثر من الزاد فان
العقبة كؤد كؤد يا موسى ان العبد يعمل في الدنيا حتى يدركه
الموت فيندم ما سلف من الذنوب والخطايا ويسال الرجعة الى الدنيا
ليعمل عملا صالحا فو عزتي وجلالي لا يردون احدا ابدا يا موسى ان
الدنيا لهو ولعب وزينة وليس للمومن فيها حظ الا العبادة والهم و
الغم وفي الاخرة الجنة يا موسى ان القيمة يوم شديد لا يغني والدين

ولد ولا مولود هو جار عن والده شيا كم من فقير قد ترك فقره في
الدنيا وخرج منها الى الآخرة وهو مسرور مشكور وكم من غني قد ترك
ماله وخرج منها الى الآخرة وهو فقير حقير وحيد من ماله نادم على عمله
وجمع ماله لوارثه وكان اشد الناس عذابا يوم القيمة
زدناهم عذابا فوق العذاب صدق الله
العلي العظيم
تم





الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال المرشد الى سبيل الصواب في المعاش والمآل والصلوة على
سيدنا محمد النبي المعصوم من الخطاء في المقال والفعال وآله الاطهار خير آل اما بعد فهذا
كتاب نهج المسترشدين في اصول الدين مختصر فيه القواعد الكلامية ورؤس المطالب مبادئه
الاصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق ومعين اجابة لسؤال الولد
العزيز محمد ايده الله تعالى بعنايته ووفقه للخير وملازمة طاعته وامده بالعنايات
الربانية واسعده بالالطاف الالهية ورتبته على فصول الاول في تقسيم المعلومات
المعلوم اما ان يكون موجودا وهو الثابت العين او معدوما وهو المنفي العين ولا
واسطة بينهما على المذهب الحق لقضاء الضرورة بهذا الحصر والموجود اما ان يكون
ذهنيا لا غير كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج كانضو بحر من

ياقوت

ياقوت وبحر من زيبق واما ان يكون خارجيا فاما ان يكون واجب الوجود لذاته
وهو الذي يستحيل عليه العدم لذاته وهو الله تعالى لا غير واما ان يكون ممكن الوجود
لذاته وهو الذي يجوز عليه العدم وهو ما سوى الله تعالى والمعدوم اما ان يكون
ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري وهو الذي لا يصح وجوده البتة واما ان يكون
ممكن الوجود كالمجردات من المعدومات ولا ثبوت لها الا في الذهن اذ لا فرق
بين الثبوت والوجود عند العقل ومن جعلهما امرين متغايرين فقد كابر مقتضى عقله
الفصل الثاني في اقسام الممكنات الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا وهو الحاصل
في مكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وهو الجوهر وما
يتركب منه او حالا فيه وهو العرض اما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة
من الجهات واذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة فهو الخط وهو ينقسم في
الطول خاصة واذا تألف خطان فما زاد في جهتين فهو السطح وهو ينقسم في الطول و
العرض واذا تألف سطحان في جهتين وهو الجسم وهو ينقسم في ثلث جهات واقل ما يحصل
الخط من جوهرين والسطح من اربعة او ثلثة على خلاف والجسم من ثمانية او ستة او
اربعة على الخلاف واما العرض فاما ان يكون مشروطا بالحيوة او لا والاول عشرة القدرة

والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم و
الادراك والثلج للحيوة والاكوان والالوان والطعوم والروايح والحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة والصوت والاعتماد والتاليف واثبت قدماء الفنا
عرضا قائما لا في محل الفصل الثالث في احكام المعلومات وفيه مباحث
الاول اختلف الناس في الوجود فذهب الاكثر الى انه صفة زايدة على الماهية وذهب
الاخرون الى انه نفس الماهية والحق الاول لانا نحكم على الماهية بانها موجودة او معدومة
ونستفيد من الاول زيادة على مفهوم الماهية ولو قلنا الماهية ماهية لم نستفد
شيئا ومن الثاني فايدة غير المناقضة بخلاف ما لو قلنا الماهية ليست ماهية احتجوا
بان الوجود لو كان زايدا على الماهية حالا فيها فاما ان يحل والماهية موجودة او معدومة
والاول يستلزم الدور والثاني يلزم قيام الوجود بالمعدوم والجواب انه قائم
بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم البحث الثاني في انه
مشترك الحق انه كذلك لانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك
بين الاقسام ولان النفي امر واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود واحدا والا لو تعدد
لم ينحصر القسمة في قولنا الشيء اما موجود او معدوم البحث الثالث في ان

تصور

تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع ضروري لانه لا شيء اظهر عند
العقل من كونه موجودا او انه ليس بمعدوم ومن عرف الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع
وعرف الممكن بانه ما ليس بواجب ولا ممتنع وان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده لزمه الدور
وكذا كل ما يقال في هذا الباب من التعريفات البحث الرابع الوجوب والامكان
والامتناع من الاعتبارات العقلية وليست امورا وجودية في الخارج لان كل موجود
في الخارج فهو اما واجب او ممكن فلو كان الوجوب ثابتا في الخارج فان كان واجبا
لزم التسلسل وان كان ممكنا لجاز زواله فيزول الوجوب عن الواجب فيكون الواجب ممكنا
هذا خلف ولو كان الامكان ثابتا في الخارج فان كان واجبا كان الممكن الذي هو شرط
فيه واجبا لان شرط الواجب واجب هذا خلف وان كان ممكنا لزم التسلسل وان كان الامتناع
ثابتا في الخارج كان الموصوف به وهو الممتنع في الخارج ثابتا في الخارج لان ثبوت الصفة
فرع ثبوت الموصوف وهو محال الفصل الرابع في احكام الموجودات وفيه مباحث
الاول اختلف الناس في وجود الجوهر الفرد فاثبته قوم ونفاه آخرون احتج المثبتون
بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما لا ينقسم والا كانت مضلعة
فاذا دحرجت عليه لاقته من كل ان بنقطة فيكونان مركبين من الجواهر واحتج

الثقاء بانا اذا وضعنا جوهرا بين جوهرين فان لاقاهما بالاسر لزم التداخل وان كان لا
بالاسر لزم الانقسام وههنا حجج كثيرة من الطرفين ذكرناها في كتاب الاسرار **البحث الثاني**
في احكام الجواهر الاجسام متماثلة خلافا للنظام لان المعقول من الجسم وهو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم امر واحد متساو في الجميع فتكون متساوية
وهي باقية خلافا له والضرورة قاضية بذلك فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه
في الزمن الاول هو بعينه الموجود في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل خلافا
له ايضا فانا نعلم بالضرورة ان البعدين اذا اجتمعا زاد على البعد الواحد ويجوز خلوها
من جميع الاعراض الا الكون لان الهواء كذلك خلافا للاشعرية ضعيف وهي مرئية
بواسطة الضوء واللون وهي متناهية خلافا للهند لانه لولا ذلك لامكن فرض
خطين غير متناهيين خرجا من نقطة واحدة كساقي مثلث فان البعد بينهما يتزايد
بتزايدهما فان كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين وهو باطل بالضرورة ويجوز الخلاء بينها لانا اذا وضعنا
سطحا مستويا على مثله ثم رفعناه رفعا مستويا ارتفع جميع جوانبه والا لزم
التفكيك ففي اول زمان رفعه يخلو الوسط لان حصول جسم فيه انما يكون بعد

المرور على الطرف فحال كونه في الطرف يكون الوسط خاليا ولان الملا لو كان موجودا
لكان اذا تحرك الجسم فان بقي المكان الذي ينتقل اليه مملوا لزم التداخل وان تحرك
الجسم عنه فان كان الى مكانه الاول لزم الدور وان كان الى مكان ثالث لزم تحرك
العالم بحركة البقة وهو معلوم البطلان وهي حادثة خلافا لبعض الاوايل لانها
لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان اما الملازمة فلانها
حينئذ لابد لها من مكان فان كانت لابثة فيه كانت ساكنة وان كانت منتقلة
عنه كانت متحركة ولا واسطة بينهما واما بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن
حصول الجسم في حيز بعد ان كان في حيز اخر فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير
والازلية تنافي المسبوقية بالغير فالجمع بينهما محال واما بطلان الثاني فلانها
لو كانت ساكنة لامتنعت الحركة عليها لان السكون الازلي يستحيل زواله و
التالي باطل لان الاجسام متحركة باجمعها اما الفلكيات فظاهر واما العناصر
فلانها اما بسايط او مركبات اما المركبات فحركتها ظاهرة واما البسايط
فلان الجانب الذي يلاقي به بعضها بعضا مساو للجانب الاخر فيصح على الاخر
الملاقاة وانما يكون ذلك بالحركة فصحت الحركة عليها **البحث الثالث** في

احكام خاصة للأعراض وهي تسعة عشر الأول الكون وهو حصول الجسم في الحيز والمراد ١١٣
بالحيز والمكان شيء واحد البعد المفطور الذي يشغله الأجسام بالحصول فيه ويندرج
تحت الكون اربعة انواع الأول الحركة وهو الحصول الأول في المكان الثاني والثاني
السكون وهو الحصول في مكان واحد اكثر من زمان والثالث الاجتماع وهو حصول
الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث والرابع والافتراق وهو حصولهما بحيث يتخللهما ثالث
وهذه الأربعة امور وجودية ومنها ما هو متماثل وما هو متضاد وتدرك بالبصر
بواسطة اللون والضوء الثاني اللون وهو جنس السواد والبياض واثبت آخرون
الحمرة والخضرة والصفرة بسائط ونفى قوم البياض وهو خطاء فانا نشاهد لا
باعتبار ممازجة الهواء للأجزاء الشفافة كما في بياض البيض المسلوق والضوء
كيفية يكون الجسم بها مستنيرا اما من ذاته كما في الشمس او من غيره كما في المستضيء بنور
غيره والضوء شرط لكون اللون مرئيا لا لوجوده كما ذهب اليه بعضهم والظلمة
عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا الثالث الطعوم وهي تسعة لأن الحاد
ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل
حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وان فعل في اللطيف

حدث

حدثت الحموضة وان فعل في المعتدل حدثت القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت
الدسومة وان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت التفاهة
وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالحرافة والقبض في الباذنجان الرابع الروائح وليس
لأنواعها اسماء بازائها بل اما من جهة المخالفة والموافقة كما يقال رائحة طيبة
او منتنة او من جهة المحل كرائحة المسك وهي كيفيات تدرك بالشم اما بتحلل شيء
من اجزاء ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم او بانفعال الهواء المتوسط بين
ذي الرائحة والخيشوم بكيفية ذي الرائحة الخامس الحرارة والبرودة وهما
كيفيتان ملموستان متضادتان فالحرارة كيفية تقتضي جمع المتجانسات وتفريق
المختلفات وهي جنس لأنواع كثيرة كحرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الغريزية
وحرارة الأدوية والحادثة عن الحمى ومن جعل البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون
حارا فقد اخطاء فانا نحس من البارد كيفية زائدة على عدم الحرارة السادس
الرطوبة واليبوسة وهما كيفيتان محسوستان متضادتان فالرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الأشكال لموضوعها واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الأشكال
لموضوعها وقد تفسر الرطوبة بالبلة السابع الصوت وهو كيفية مسموعة

١١٤

تحصل من تموج الهواء بين قارع ومقروع الى ان تصل الى سطح الصماخ وهو غير باق بالضرورة
والحروف هيئة عارضة لصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا في المسموع **الثامن** الاعتماد
وهو كيفية يقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات وهو اما لازم كالثقل والخفة واما
مجتلب وانواعه ستة بحسب تعدد الجهات وهو غير باق **التاسع** التاليف وهو عرض يختص
بالمحلين لا انه يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء واكثر العقلاء احالوا وجود عرض واحد
في المحلين **العاشر** الفناء واثبت بعضهم للجواهر ضدا هو الفناء اذا اوجده الله تعالى
فنيت جميع الجواهر وليس في محل وهو خطاء فان وجود عرض لا في محل محال **الحادي عشر**
الحيوة وهي عرض يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة يصح على تلك الذات باعتبارها
صحة القدرة والعلم والموت عدم الحيوة عن محل اتصف بها **الثاني عشر** القدرة
وهي كيفية قائمة بالذات تصح باعتبارها على تلك الذات ان تفعل وان لا تفعل وهي
متقدمة على الفعل لان الكافر مكلف بالايمان حال الكفر فلو لم يكن قادرا عليه حينئذ لزم
تكليف ما لا يطاق وهي متعلقة بالضدين والعجز عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا
الثالث عشر الاعتقاد فان كان جازما مطابقا ثابتا فهو العلم وان لم يكن
ثابتا فهو اعتقاد المقلد وان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب والعلم اما ان يكون

ضروريا

ضروريا او كسبيا **والضروريات** ستة **الاوليات** وهي القضايا التي تكفي في الحكم
بها تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المتساوية لشيء
واحد متساوية والمحسوسات وهي التي يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر كالحكم
بان النار حارة والشمس مشرقة او الباطن كالجوع والشبع **والمجربات** وهي قضايا
يحكم بها العقل لتكرار المشاهدة كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل **والحدسيات** وهي
قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير اوضاعه **والمتواترات** وهي
قضايا يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار بها بحيث تامن النفس التواطؤ على الكذب
كالحكم بوجود النبي ووجود مكة وليس لليقين عدد مخصوص **والقضايا التي قياساتها**
معها وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل وسط لا ينفك الذهن عنه كالحكم بان
الاثنين نصف الاربعة لانها عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل عدد انقسمت الاربعة
اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد والعلم لا يحد لانه من الصفات الوجدانية
وهل هو صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم فيه
خلاف ولا قرب عندي انه صفة يلزمها الاضافة الى المعلوم وكما يصح اضافته الى

الموجود كذا يصح الى المعدوم فانا نعلم طلوع الشمس غدا من المشرق وهو معدوم الآن
الرابع عشر الظن وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين ترجيحا غير مانع من النقيض
فان كان مطابقا فهو ظن صادق والا فهو كاذب الخامس عشر النظر وهو
ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر آخر فان صحت المقدمتان والترتيب فالنظر
صحيح والا ففاسد ثم المقدمتان ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والا فهي
ظنية والنظر الصحيح يفيد العلم لان من علم ان العالم حادث وان كل حادث
مفتقر الى المؤثر فانه يعلم بالضرورة ان العالم مفتقر الى المؤثر واحتج من انكر افادة
العلم بان المطلوب ان كان معلوما استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل
وان كان مجهولا فكذلك لان ما لا يعلم لا يطلب والجواب انه معلوم من وجه دون
وجه وليس المطلوب هو الوجهان حتى يرد الاشكال بل الماهية المتصفة بالوجهين
والنظر واجب لان معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف ولا يتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا
او لزم تكليف ما لا يطاق والقسمان باطلان ووجوبه عقلي لانه لو وجب بالسمع
لزم افحام الانبياء والقصد اليه اول الواجبات والمعرفة بالله وحصول العلم

عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العادة للعلم الضروري بالوجوب كما في غيره من الاسباب
خلافا للاشعرية والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقد يكون
عقليا محضا وقد يكون مركبا من العقل والنقل ولا يتركب من النقليات المحضة
دليل السادس عشر الارادة والكراهة وهما كيفيتان نفسيتان ترجحان
الفعل او الترك وهل هما زايدتان على الداعي ام لا فيه خلاف والحق الزيادة في
حقنا لا في حقه تعالى وارادة الشيء يستلزم كراهة ضده لا نفسها السابع عشر
الشهوة والنفرة وهما كيفيتان نفسانيتان مغايرتان للارادة والكراهة
فانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولا نشتهيه ونشتهي الملاذ المحرمة ولا
نريدها الثامن عشر الالم واللذة وهما كيفيتان وجدانيتان فاللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافر وسبب الالم تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف التاسع عشر الادراك وهو زايد على العلم فانا نجد تفرقة ضرورية
بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس وهذه الزيادة راجعة الى تاثر الحاسة وعدمها
او الى امر مغاير خلاف وانواعه خمسة الاول الابصار فقيل انه يحصل بخروج
شعاع من العين نحو المرئي فيتصل به فيحصل الرؤية وقيل بل ينطبع في العين صورة

المرئي وكلاهما باطلة **أما الأول** فلأن الشعاع إن كان عرضاً استحال عليه الحركة والانتقال وإن كان جسماً استحال أن يخرج من العين جسم يتصل بنصف كرة العالم مع صغر العين **وأما الثاني** فلأنه يستحيل انطباع العظيم في الصغير والحق ما اخترناه في غاية المرام وهو أن الله تعالى جعل للنفس قوة إدراك المرئي عند مقابلة الحدقة السليمة له مع حصول الشرائط العشرة وهي سلامة الحاسة وكثافة المبصر وعدم القرب والبعد المفرطين والمقابلة أو حكمها ووقوع الضوء على المرئي وكونه غير مفرط وعدم الحجاب والتعمد للإبصار وتوسط الشفاف وعند اجتماع هذه الشرائط يجب الرؤية **والسماع** وهو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع أو قرع إلى أن يتصل ذلك التموج إلى سطح الصماخ **والشم** وهو يحصل بتكيف الهواء برائحة ذي الرائحة ووصوله إلى الخيشوم **واللمس** وهو أنفع الإدراكات إذ باعتباره يحفظ الحيوان بدنه عن المنافي الخارج فإنه لما كان مركباً من العناصر المتضادة وكان حفظه ببقائها على الاعتدال وفساده بخروجها عنه وهبه الله تعالى قوة سارية فيه أجمع هي اللمس يدرك بها المنافي فيبعد عنه أما باقي القوى فإنها جالبة للنفع ودفع الضرر أقدم من جلب النفع ولهذا كان اللمس أنفع الإدراكات **والذوق** وهو يحصل بانفعال الرطوبة اللعابية المتصلة

باللسان

باللسان بطعم ذي الطعم **البحث الرابع** في أحكام خاصة للأعراض والأعراض يستحيل عليها الانتقال لأنه عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وهو لا يعقل في الأعراض ولا يجوز انتقالها من محل إلى محل لأن العرض مفتقر في تشخصه إلى المحل شخصي يقوم به وإلا لما حل فيه لاستغنائه في وجوده بفاعله وفي تشخصه بغير المحل وإذا افتقر في تشخصه إلى المحل استحال انتقاله عنه ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء إلى محل جوهري ولا يستحيل عليه البقاء فإن الحس كما يحكم ببقاء الأجسام كذلك يحكم ببقاء الأعراض القارة وخلاف الأشاعرة ضعيف ولا يمكن حلول عرض واحد في محلين كما لا يعقل حلول جسم في مكانين وقول أبي هاشم إن التأليف عرض يقوم بجزئين لا أزيد وقول بعض الأوائل إن الإضافات المتفقة يقوم بالمضافين ضعيفان والأعراض كلها حادثة لأن محلها وهو الجسم حادث وقد سبق **البحث الخامس** في بقايا أحكام مشترك بين الجواهر والأعراض وهي خمسة **الأول** أن كل معقولين إن تساويا في تمام الماهية فهما المثلان وإلا فالمختلفان والمختلفان إما متقابلان أو لا لأنهما إن لم يمكن اجتماعهما فمتقابلان وإلا فمتلاقيان والتقابل على أربعة أصناف المتضادان وهما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان وبينهما غاية

التباعد كالسواد والبياض ولا يعرض التضاد للاجناس مطلقا ولا للانواع الا اذا دخلت تحت جنس آخر والضدان قد يخلو المحل عنهما اما مع الاتصاف بالوسط كالفاتر او بدونه كالهواء وقد لا يصح كالالوان والنقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان اما في المفردات كالانسان ولا انسان او في المركبات كالانسان كاتب ليس الانسان بكاتب وهو تقابل بحسب القول والعقد والعدم والملكة وهما يتقابلان بتخصيص موضوعهما كالعمى والبصر فان العمى عدم البصر لا مطلقا لكنه عن محل يمكن اتصافه به والمتضايفان وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة والحق ان الاضافات لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المثلين اذ لا امتياز لان الذات ولوازمهما متفقة والعوارض متساوية النسبة اليهما وانما يجتمع المختلفان غير المثلين والمتقابلين **الثاني** المعقول اما ان يكون واحدا او كثيرا والواحد اما بالذات او بالعرض والاول قد يكون بالشخص كزيد وقد يكون بالنوع كزيد وعمرو وقد يكون بالجنس كالانسان والفرس ثم الاجناس تتصاعد فيكون الواحد بالجنس واحدا اما بالجنس القريب كما قلناه او بالمتوسط كالانسان

والجز

والجزء او بالبعيد كالانسان والعقل والواحد بالنوع كثير بالشخص والواحد بالجنس كثير بالنوع والواحد بالشخص قد يصح عليه الانقسام لذاته كالمقدار ولغيره كالجسم الطبيعي وقد لا يصح ويكون ذا وضع كالنقطة وغير ذي وضع كالنفس ومن جملة اقسام الواحد الوحدة والحق ان الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية فان الوحدة لو كانت موجودة لزم التسلسل ولو كانت الكثرة موجودة لكان محلها اما بعض اجزائها او كل واحد من اجزائها فيكون الواحد كثيرا باعتبار واحد **الثالث** الموجود اما ان يكون قديما او محدثا فالقديم ما لا اول لوجوده او الذي لا يسبقه العدم وهو الله تعالى خاصة والمحدث ما لوجوده اول وهو المسبوق بالعدم وهو كل ما عدا الله تعالى والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية والا لزم التس وخلافا للكرامية في الاول وبعض الاشعرية في الثاني ضعيف والقديم لا يجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر انه لا يجوز عليه العدم واما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والا لزم التس ويلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه والمحدث لا بد له من موثر لان ماهيته لما اتصفت بالعدم تارة وبالوجود اخرى كانت من حيث هي هي قابلة لهما فيكون ممكنة فلا بد في اتصافها باحد الامرين من مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو بط بالضرورة ومن هنا ظهر ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هو

ولو كان لا الحدوث وايضاً الحدوث كيفية الموجود فيكون متاخرة عنه والوجود
متاخر عن الايجاد المتاخر عن الايجاب المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال الرابع الموجود اما ان يكون موثراً في غيره
اما مع امكان ان لا يوثر فيه وهو الفاعل المختار او مع اعتبار ان لا يوثر وهو العلة
الموجبة واما ان يكون اثراً لغيره وهو المعلول ولا يمكن ان يكون العلة نفس المعلول
لان المؤثر متقدم ويستحيل ان يتقدم الشيء على نفسه بل اما جزءه او خارجاً
عنه اما الجزء فان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو العلة
المادية وان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالفعل فهو العلة الصورية
كالشكل في السرير واما الخارج فان كان هو المفيد للوجود فهو العلة الفاعلية
كالنجار للسرير وان كان لاجله الوجود فهو العلة الغائية كالاستقرار على السرير
وكل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع والعلة قد يكون بالذات كالسقمونيا
في ازالة التسخين وقد يكون بالعرض كالسقمونيا في التبريد ولا يمكن ان يكون للمعلول
شخصي علتان تامتان لانه يكون واجباً بكل واحدة منهما فيستغني بكل واحدة
منهما عن الاخرى فيكون حال الحاجة اليهما مستغنياً عنهما بنفسه هف ويمكن ان

يكون

يكون للمعلول النوعي علتان مستقلتان كالحرارة الصادرة عن علل مختلفة ولا يمكن وحدة
المعلول من كل وجه مع تركب علته لان كل واحد من اجزاء العلة ان كان له تاثير
في ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصي علل كثيرة وقد بينا استحالته او في بعضه
فيلزم تركب المعلول مع فرض وحدته هف وان لم يكن لشيء من الاجزاء تاثير في المعلول
فاما ان يحصل عند الاجتماع امر يقتضي ذلك المعلول او لا فان كان الثاني لم يكن
المعلول معلولاً لتلك الماهية المركبة وان حصل كان هو العلة بالحقيقة اذ
بوجوده يوجد المعلول وبعدمه ينتفي فاما ان يكون بسيطاً او مركباً فان كان
الاول نقلنا الكلام اليه في كيفية صدوره عن الاجزاء فان كان مستغنياً
عنها لم يكن لتلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في علته البسيطة فلا يكون لها مدخل
في التاثير البتة وان كان مركباً نقلنا الكلام اليه في كيفية حصوله ولا يمكن
تاخر المعلول عن العلة التامة والا لكان وجوده وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده ان لم يكن لمرجح آخر مع تساوي الاوقات لزم الترجيح من غير مرجح وان
كان لمرجح غير العلة لم يكن ما فرضناه علة تامة هف وعلة العدم عدم العلة ولا
يمكن استناد كل واحد من الشيئين الى صاحبه وهو الدور لان العلة متقدمة على

المعلول فلو كان كل واحد من الشيئين علة لصاحبه او علة صاحبه لزم تقدم الشيء
على نفسه بمرتبة واحدة او بمراتب فلا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لان تلك الجملة
ممكنة قطعا فالمؤثر فيها ان كان خارجا عنها كان واجبا وهو المط وان كان جزؤها
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لا يتناهى لان المؤثر في الجملة مؤثر في آحادها
التي من جملتها المؤثر نفسه وعلله التي لا يتناهى ويمكن استناد معلولين
الى علة بسيطة واحتجاج الفلاسفة بان الصدورين ان دخلا لزم التركيب والا
لزم التسلسل ضعيف لان الصدور امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل
وكذا يجوز ان يكون البسيط قابلا وفاعلا وقولهم نسبة القبول نسبة الامكان
ونسبة العلية نسبة الوجوب خطا لان الامكان اختلاف النسب عند اختلاف
الحيثيات ولا شك في المغايرة بين حيثية القبول وحيثية التاثير **الخامس**
الموجود ان منع نفس تصوره من الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وان لم يمنع فهو الكلي
كالانسان ثم افراده قد يكون ذهنية لا غير كجبل من ياقوت وقد يكون خارجية و
الكلي اما نوع ان كان نفس الحقيقة كالانسان او جنس ان كان جزؤها المشترك
كالحيوان او فصل ان كان جزؤها المميز كالناطق او خاصة ان كان خارجا عنها

غير مشتركة بينها وبين غيرها كالضاحك او عرض عام ان كان خارجا عنها مشتركا
بينها وبين غيرها كالماشي ويقال الثلاثة الاول الذاتي وللاخيرين العرضي **الفصل
الخامس** في اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته وفيه مباحث **الاول** في اثباته
تعالى ههنا موجود بالضرورة فان كان واجبا لذاته ثبت المط وان كان ممكنا
لذاته افتقر الى مؤثر فان كان مؤثره واجبا فهو المط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر
فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبا ثبت المط والا لزم
التسلسل وقد تقدم بطلانهما ووجوده نفس حقيقته لانه لو كان زائدا عليها كان
صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر ممكن فيكون الوجود ممكنا
وقد فرض واجبا هف ولانه لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر مؤثر ثم ان كان حقيقة
واجب الوجود فاما ان تؤثر فيه وهي موجودة فيلزم الدور والتسلسل واما ان تؤثر
فيه وهي معدومة فيتطرق العدم الى واجب الوجود وهو محال ولاستحالة تاثير
المعدوم في الموجود وهو ازلي ابدي لاستحالة تطرق العدم اليه والا لكان
ممكنا **البحث الثاني** في انه تعالى قادر خلافا للفلاسفة لنا انه لو كان
موجبا لزم قدم العالم والتالي بط فالمقدم مثله وبيان الشرطية انه لو كان

موجبا لذاته فتأثيره في العالم ان لم يكن بشرط استحال تأخر معلوله عنه على ما تقدم
وان كان بشرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم العالم لان عند حصول العلة
وشرطها يجب وجود المعلول وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وهو محال
احتجوا بان العالم قديم فالباري تعالى موجب والملازمة ظاهرة واما بيان المقدم
فلان كل ما يتوقف عليه التاثير ان كان قديما لزم القدم والا لزم الترجيح من غير
مرجح وان كان حادثا لزم التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم وقد تقدم والملازمة
الثانية ممنوعة لانها انما تتم في حق الموجب اما المختار فلا تنبيه قدرته
تعالى يصح تعلقها بجميع المقدورات خلافا لاكثر الناس لان المقتضي لتعلق
القدرة بالمقدور انما هو الامكان وهو الثابت في كل ما سوى الله تعالى فيصح
تعلق قدرته تعالى بالجميع وخالف النظام في ذلك حيث منع من قدرته تعالى على
القبيح لانه يستلزم الجهل او الحاجة وهما ممتنعان على الله تعالى والجواب انهما
لازمان للوقوع لا للقدرة فالامتناع من حيث الحكمة وخالف عباد حيث
حكم بان ما علم الله تعالى بوقوعه فهو واجب وما علم بعدمه فهو ممتنع ولا قدرة
على الواجب والممتنع والجواب ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يؤثر في امكانه الذاتي

وقد اوضحنا هذا الكلام في كتاب النهاية وخالف الكعبي حيث زعم ان الله لا يقدر
على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وهما مستحيلان على الله والجواب
ان الطاعة والسفه وصفان عارضان للفعل لا يوجبان له المخالفة الذاتية
وخالف الجبائيان حيث حكما بانه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم
اجتماع النقيضين اذا اراده الله وكرهه العبد او بالعكس والجواب اذا اضيف
الفعل الى احدهما استحال من تلك الحيثية اضافته الى الآخر وهو قبل اعتبار
الاضافة يمكن اسناده الى كل منهما على البدل **البحث الثالث** في انه تعالى عالم
يدل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك كان عالما
فالله تعالى عالم والمقدمتان ضروريتان ولانه تعالى مختار وكل مختار عالم اذ المختار
انما يفعل بواسطة القصد والاختيار وهو مسبوق بالعلم بالضرورة وهو عالم
بكل المعلومات لانه ان صح ان يعلم كل المعلومات وجب له ذلك والمقدم حق
فالتالي مثله بيان الشرطية ان صفاته تعالى نفسية يستحيل اسنادها الى الغير
والصفة النفسية متى صحت وجبت ولان اختصاص بعض المعلومات بتعلق
علمه به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح واما صدق المقدم فلانه تعالى حي

وكل حي صح ان يعلم كل معلوم واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى
المقدور وكما لا يعدم القدرة بعدم المقدور المعين كذلك العلم وانما الذي يعدم
الاضافة اليهما وتلك امر اعتباري لا صفة حقيقية وهو يعلم ذاته خلافا
لبعض الفلاسفة لانه ذات مجرد يصح ان يكون معلومه واحتجاجهم بان العلم اما
صورة متساوية للمعلوم في العالم او اضافة وهما مستحيلان في علم العالم
بنفسه ضعيف على تقديري الاضافة والصورة اما على تقدير الصورة فلانها
انما يعتبر في عالم يعلم مغاير لذاته اما العالم بذاته فان الصورة نفس ذاته
فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حالة في ذاته واما على تقدير الاضافة فقيل
هنا ان الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة فصحت
الاضافة لان المغايرة ولو بوجه ما كافية قيل عليه انه يلزم الدور لان
العلم مشروط بالمغايرة فلو كان شرطا لها لدار والجواب انا نقول الذات
من حيث يصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث يصح ان يكون عالمة
وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم **البحث الرابع** في انه تعالى حي
ذهب قوم الى ان معنى كونه حيا هو انه لا يستحيل ان يعلم ويقدر واثبات هذه

الصفة

الصفة ظاهر لانا قد بينا كونه قادرا عالما فلا يستحيلان عليه بالضرورة فيكون
حيا بهذا المعنى وذهب آخرون الى انه صفة زائدة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر
لان اختصاص ذاته تعالى بصحة القدرة والعلم دون غيرها من الذوات لا بد له
من مخصص وهو الحيوة وقد بينا ضعف هذا القول في نهاية المرام **البحث الخامس**
في انه تعالى مريد وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة لنا ان العالم محدث على
ما تقدم فتخصيص ايجاده بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا بد له من
مرجح وهو الارادة للتساوي نسبة القدرة الى الطرفين والعلم تابع فلا يكون
هو المتقدم بالذات وهل الارادة في حقه تعالى نفس العلم بما يشتمل عليه الفعل
من المصلحة او مغايرة له ذهب ابو الحسين الى الاول والاشعرية وابو هاشم
الى الثاني وقد بينا توجيه الكلامين والاعتراض عليهما في كتاب النهاية
البحث السادس في انه تعالى مدرك اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا في معناه
فابو الحسين ذهب الى ان معناه انه تعالى عالم بالمدركات والاشعرية واكثر المعتزلة
على انه زائد على العلم ويدل على اتصافه تعالى بذلك القرآن وما تقدم من انه تعالى
عالم بجميع المعلومات واحتجاج النفاة بافتقار الابصار الى الشعاع و

السماع الى حصول التموج ضعيف لما تقدم ولان ذلك انما يصح في حقنا اما في حقه
تعالى فلا **البحث السابع** في انه تعالى متكلم اجمع المسلمون عليه واختلفوا في معناه
فالمعتزلة الى ان معناه انه تعالى اوجد حروفا واصواتا في بعض الاجسام يدل على
المعاني المطلوبة تعبير الله تعالى عنها والاشعرية اثبتوا معنى قائما بذاته تعالى قديما
مغاير الحروف والاصوات يدل عليه العبارات وهو واحد ليس بامر ولا نهي
ولا خبر ولا نداء ويسمى الكلام النفساني ويدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول
ما تقدم من انه تعالى قادر على كل مقدور والقرآن ولا دور لامكان الاستدلال
على النبوة بغير القرآن من المعجزات او به لا من حيث هو مستند الى الله تعالى والمعتزلة
بالغوا في انكار ما ذهب اليه الاشاعرة ومنعوا من تعقله اولا ثم من وحدته ثم
من مغايرة الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اساليب الكلام **الفصل السادس**
في احكام هذه الصفات وفيه مباحث **الاول** في انه تعالى باق لذاته ذهب
الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به تعالى والحق نفيه والا لزم افتقاره
الى غيره فيكون ممكنا ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم الدور لان البقاء
ان لم يكن باقيا لم يكن الذات الباقية به باقية هف وان كان باقيا فان كان

لذاته

لذاته كان اولى بالذاتية من الذات والذات اولى بكونها صفة منه لافتقار الذات
اليه واستغنائه عنها وان كان لبقاء آخر لزم الدور او التسلسل **البحث الثاني** في
نفي المعاني والاحوال ذهبت الاشعرية الى انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي
بالحيوة الى غير ذلك من الصفات والمعتزلة انكروا ذلك وزعموا انه عالم لذاته
لا بمعنى قايم به وكذا باقي الصفات وهو الحق لنا انه لا قديم سوى الله تعالى
لان كل موجود فهو مستند اليه وقد بينا انه مختار وفعل المختار محدث
ولانه ان افتقر في كونه عالما وغيره الى معان قايمة بذاته كان مفتقرا الى
الغير منفعلا عنه لان هذه المعاني وان قامت بذاته تعالى فهي مغايرة له والله
تعالى لا ينفعل عن غيره ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما فيكون الشيء
مشروطا بنفسه او بمثله واما الاحوال التي يثبتها ابو هاشم فانها غير معقولة
وقد اشبعنا القول في هذه المسئلة في كتاب نهاية المرام والمناهج **البحث الثالث**
في انه تعالى مريد لذاته ذهب الجبائيان الى انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل
وذهبت الاشعرية الى انه مريد بارادة قديمة قائمة بذاته والقولان باطلان اما
الاول فلان قيام ارادة بذاتها غير معقول ولان حدوثها يستدعي ارادة اخرى

ويشير واما الثاني فلما تقدم من نفي المعاني ولا يلزم من كونه تعالى مريدا لذاته كونه
مريدا للمتنافيين لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات بذاتها الرابع في ان
كلامه تعالى حادث الاشاعرة منعوا من ذلك والحنابلة ايضا مع اعترافهم بان
الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لنا انه مركب من حروف متتالية
يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره
فالسابق واللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي
ولا سابق على الازل ولان امر المعدوم عبث ولقوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث الخامس في ان خبر الله تعالى صدق لان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح والمقدمة الاولى ضرورية والثانية يأتي بيانها ولان تطرق الكذب في
خبر الله تعالى يستلزم ارتفاع الامان بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف و
والبعثة السادس في ان هذه الصفات ازلية لانها لو تجددت له لزم
التسلسل اذ القدرة المتجددة يستلزم تقدم قدرة وكذا العلم المتجدد يستدعي
مسبوقية العلم وهي زائدة على ذاته في التعقل لا في الخارج اما الاول فبالضرورة
فانا بعد العلم بذاته تعالى يفتقر الى ادلة على ثبوت الصفات له واما الثاني فلانها

لوكانت

لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال على ما مر وان كانت محدثة كان
محلا للحوادث ويستلزم التسلسل الفصل السابع فيما يستحيل عليه تعالى وفيه
مباحث الاول في استحالة مماثلته تعالى لغيره ذهب ابو هاشم الى انه تعالى
يساوي غيره من الذوات ويخالفها بحالة توجب احوال الاربعة الحيية و
العالمية والقادرية والموجودية والحق خلافه فان الذوات المتساوية
يتساوى في اللوازم فيجب القدم على الحوادث او الحدوث على الله وهما باطلان
ولان اختصاصه تعالى بما يوجب المخالفة دون غيره ترجيح من غير مرجح الثاني في
انه تعالى يستحيل ان يكون مركبا لان كل مركب مفتقر الى جزئه والجزء مغاير
للكل فيكون ممكنا ويستحيل ان يتركب عنه غيره لاستحالة انفعاله عن
الغير فلا جزء له فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا يكون له واجبا
لذاته ولغيره معا لان وجوبه بذاته يستدعي استغنائه عن غيره ووجوبه
لغيره يستدعي افتقاره اليه فيكون واجبا مفتقرا الثالث في انه
تعالى يستحيل ان يكون متحيزا لان كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون وقد
بينا حدوثهما فيكون حادثا وواجب الوجود لا يكون حادثا فلا يكون متحيزا

ولانه يستلزم قدم الحيز ولا قديم سوى الله تعالى وكما يستحيل ان يكون متحيزا فكذا يستحيل
ان يكون قائما به لافتقار القائم بالمتحيز الى المتحيز وكل مفتقر ممكن وواجب الوجود
ليس بممكن ويستحيل ان يكون حالا في غيره لان كل حال فهو مفتقر الى محله ولو في
تعينه وواجب الوجود ليس بمفتقر **البحث الرابع** في انه تعالى ليس في جهة خلافا
للكرامية لانه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وكل ما هو في جهة فهو احدهما
بالضرورة ولانه لو كان في جهة لم ينفك عن الحركة والسكون الحادثين وكل ما لا
ينفك عن الحادث فهو حادث وليس في مكان والا لكان مفتقرا اليه ولان مكانه
ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه تعالى به مفتقرا الى مخصص والا لكان
مخالفا لها فيكون موجودا لاستحالة الامتياز في العدميات فان كان قديما
لزم تعدد القدماء وان كان حادثا لزم اما حدوثه تعالى او حدوث حاجته
الى المكان وهما باطلان والظواهر السمعية الدالة على خلاف ذلك متاولة لتوافق
النقل والعقل اذ اتفاقا بالدليل لم يمكن اعمالهما ولا اهمالهما ولا العمل بالنقل و
اهمال العقل لان ترك الاصل لاجل الفرع يقتضي بطلانهما معا والعقل اصل للنقل
فلم يبق الا العمل بالعقل وتاويل النقل **البحث الخامس** في استحالة قيام

الحوادث بذاته تعالى لان الانفعال ممتنع عليه فيمتنع عليه التغير فلا يمكن اتصافه بالحوادث ولان
علة هذا الحادث ان كان هو الله تعالى على سبيل الايجاب لزم قدمه وان كان على سبيل
الاختيار لزم وجوده قبل وجوده لانه لا بد وان يكون من صفات الكمال وان كان
غير الله تعالى كان واجب الوجود مفتقرا الى الغير هف ويستحيل قيام اللذة والالم بذاته
تعالى اما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى واما اللذة فلانها ان كانت قديمة
لزم وجود الملتذ به قبل وجوده لقدم القدرة والداعي وان كانت حادثة كان محلا
للحوادث وهو محال بالاجماع ويستحيل اتصافه بالالات الجسمانية كالشم والذوق
وكذا بالاعراض المفتقرة الى الاجسام كالالوان والاصوات وغيرها ولا يمكن اتحاده
تعالى بغيره لقضاء الضرورة ببطلان الاتحاد ولانهما بعد الاتحاد ان بقيا فلا اتحاد
وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود **البحث
السادس** في انه تعالى غني لانه لو احتاج تعالى عن ذلك لكانت الحاجة اما في ذاته او في
صفاته والقسمان باطلان لانا قد بينا وجوب وجوده تعالى فلا يفتقر الى غيره
في ذاته ولا في صفاته لاستحالة انفعاله عن الغير **البحث السابع** في ان
حقيقته غير معلومة للبشر لان المعقول من واجب الوجود ليس الا الصفات

الحقيقة مثل الوجود والوجوب وكونه قادرًا او عالمًا او غير ذلك او الاضافية مثل كونه تعالى
خالقًا او اولًا او اخرًا او السلبية مثل انه تعالى ليس في جهة وليس بجسم وغيرهما واما غير
ذلك فهو غير معقول ولا شك في ان هذه التعلقات امور عارضة للذات ليست نفس
حقيقته والمعروض غير معلوم لنا **البحث الثامن** في انه تعالى يستحيل عليه الرؤية
لان الضرورة قاضية بذلك لان كل مرئي فهو في جهة لانه اما مقابل او في حكمه و
الباري تعالى ليس في جهة فلا يكون مرئيًا ولانه لو صح ان يكون مرئيًا لرأيناه الان
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ شرايط الادراك موجودة فينا
ولقوله تعالى لا تدركه الابصار يمدح بنفي الرؤية فيكون ثبوتها نقصًا وهو على الله
تعالى محال ولقوله تعالى لن تراني ولن لنفي الابد والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في
ذلك حيث اثبتوا تجرده تعالى وجوزوا رؤيته واستدلوا بانه تعالى موجود فيصح
ان يكون مرئيًا لان علة صحة الرؤية هو الوجود لان الجوهر والعرض مرئيان
والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما سوى الحدوث او الوجود
والحدوث لا يصلح للعلية لانه امر عدمي فبقي الوجود وهذه حجة ضعيفة جدًا
وقد بينا ضعفها في كتاب النهاية والتمع مما قلنا **البحث التاسع** في انه تعالى

واحد لانه لو كان في الوجود واجبا الوجود لوجب ان يتمايزا بعد اشتراكهما في
مفهوم واجب الوجود فيكون كل واحد منهما مركبًا فيكون ممكنًا ولانه اذا اراد احدهما
حركة جسم واراد الاخر تسكينه ان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين وكذا ان
انتفيا وان وقع مراد احدهما دون الاخر كان من وقع مراده هو الاله والثاني عاجز **الفصل**
الثامن في العدل وفيه مباحث **الاول** في اقسام الفعل الفعل اما ان لا يكون له
صفة زائدة على حدوثه كحركة النائم والساهي واما ان يكون وهو اما حسن او
قبيح والاول اما ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه وهو المباح ويرسم بانه
ما لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما واما ان يكون له صفة زائدة على حسنه
وهو اما واجب وهو ما يستحق المدح بفعله والذم على تركه مع العلم به والتمكن
من الفعل او ندب وهو ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه اذا علم
فاعله او دل عليه **البحث الثاني** ذهب اهل العدل الى ان العلم بحسن بعض الاشياء
كالصدق النافع والانصاف وشكر المنعم ونحوها ضروري والعلم بقبح بعضها كالظلم
والفساد وتكليف ما لا يطاق ضروري وذهبت الاشعرية الى المنع من ذلك لنا ان
العلم الضروري حاصل بما قلناه والمنازع يبقى مكابرًا وهذا يحكم به من لا يعتقد شرعًا

ولان القول بنفي الحسن والقبح العقليين يقتضي رفع الاحكام الشرعية لانا لو جوزنا
صدور القبيح من الله تعالى لم يبق الوثوق بوعده ووعيده ولجاز اظهار المعجز
على يد الكاذب ولجاز تعذيب المؤمن على طاعته واثابة الكافر على كفره والتوالي باطلة
بالاجماع احتجت الاشاعرة بان الضروريات لا تفاوت بينها ونحن نجد تفاوتا
بين العلم بحسن الصدق وقبح الكذب وبين العلم باستحالة اجتماع النقيضين
ولان الكذب يحسن اذا اشتمل على تخليص النبي عليه السلام او على الصدق كمن يقول
انا اكذب غدا ولانه تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بعدم صدوره عنه ولانه
تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو تصديق بالله في جميع ما اخبر به ومن جملته انه
لا يؤمن والجواب عن الاول منع المقدمتين في الاول وحسن التخليص لا يقتضي حسن الكذب
للاخبار المشتمل على الكذب من حيث انه كذب قبيح ومن حيث اشتماله على التخليص
حسن فما هو قبيح لا ينقلب حسنا وبالعكس وكذا الوفاء بالوعد بالكذب حسن من حيث
اخراج الوعد عن الكذب وقبيح من حيث هو كذب والعلم غير مؤثر في القدرة واخبار
عن ابي لهب انه لا يؤمن وقع بعد موته **البحث الثالث** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا
يخل بالواجب خلافا للاشعرية لنا انه تعالى غني بذاته عن القبيح وعالم به وهو حكيم

فيعلم

فيعلم قطعا انتفاؤه عنه لوجود الصارف فهو علمه بقبحه وانتفاء الداعي وهو داعي
الحاجة او داعي الحكمة احتجوا بانه تعالى كلف الكافر ولا خير له في الحسن والجواب
المنع من انتفاء الحسن فان تعريض المكلف للمنافع امر مطلوب حسن وهو كما يثبت
في حق المسلم يثبت في حق الكافر **البحث الرابع** في خلق الاعمال ذهبت المعتزلة
الى ان للعبد قدرة مؤثرة في الفعل الصادر عنه وذهبت الاشعرية الى ان المؤثر
هو الله تعالى وانه تعالى يخلق القدرة والفعل معا وليس للعبد فيه اثر البتة وانما
للعبد الكسب لا غير لنا انا نعلم بالضرورة الفرق بين افعالنا الاختيارية والاضطرارية
ولا فارق الا القدرة ولانه يحسن منا مدح المطيع وذم العاصي وذلك يتوقف
على استناد الافعال الينا وهذا دليل على كون العلم باستناد الفعل الينا ضروريا
لا على العلم بالاستناد احتجوا بان ما علم الله وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع
فلا قدرة ولان الفعل حال استواء الداعي محال وحال الترجيح يجب الراجح ويمتنع
المرجوح فلا قدرة ولان العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين
ان كان لا لمرجح انسد باب اثبات الصانع تعالى وان كان لمرجح فان كان من العبد
تسلسل وان كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه

يمتنع فلا يكون مقدورا والجواب عن الاول ان الوجوب والامتناع لاحقان فلا يؤثران في الامكان الذاتي وعن الثاني ان امكان الفعل من حيث هو هو لا باعتبار تساوي الطرفين ولا باعتبار الرجحان وعن الثالث ان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح ومع ذلك فهذه الوجوه عائدة في حقه تعالى واردة على ما يعلم بطلانه بالضرورة **البحث الخامس** في انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي خلافا للاشعرية لنا ان له داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي لانه تعالى حكيم والطاعة حسنة والمعصية قبيحة فيكون مريدا للحسن وكارها للقبيح لحكمته ولانه امر بالطاعة ونهى عن المعصية والامر يستلزم الارادة والنهي الكراهة احتجوا بانه لو كان مريدا للطاعة من الكافر لكان مغلوبا اذ الكافر اراد المعصية والله تعالى اراد الطاعة و الواقع مراد الكافر فيكون الله مغلوبا والجواب انه تعالى اراد صدور الطاعة من الكافر باختياره لا قهرا **الفصل التاسع** في فروع العدل وفيه مباحث **الاول** التكليف ارادة من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام وهو حسن لانه من فعله تعالى ووجه حسنه ليس نفعا عائدا الى الله

تعالى ولا الى غيره لقبح تكليف شخص لنفع غيره ولا دفع ضرر عن المكلف ولا جلب نفع اليه لتحققه في حق الكافر ومع انتفاء الغرض فتعين ان يكون التعريض لحصول النفع الذي لا يمكن الابتداء به وهو واجب خلافا للاشعرية والا لكان الله مغريا بالقبيح والتالي باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وبيان الشرطية ان المكلف فيه ميل الى فعل القبيح ونفور عن فعل الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وتكليفه به وقبح القبيح وتكليفه بتركه لزم الاغراء بالقبيح وشرط التكليف علم المكلف بصفة الفعل وبالقدر المستحق به من الثواب وقدرته على ايصاله واستحالة فعل القبيح عليه وامكان الفعل وكونه مما يستحق به الثواب كالواجب والمندوب وترك القبيح وقدرة المكلف على الفعل وهو ينقسم الى علم او ظن او عمل **البحث الثاني** في اللطف وهو ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية ولم يكن له حظ في التمكين وهو واجب خلافا للاشعرية والا لكان نقضا لغرضه تعالى في التكليف لان الله تعالى اراد الطاعة من العبد فاذا علم انه لا يختارها او انه لا يكون اقرب اليها الا عند فعل اللطف فلو لم يفعله كان ناقضا

لعوضه وهو نقص تعالى الله عنه واللطف ان كان من فعل الله تعالى وجب فعله عليه وان
كان من فعل المكلف وجب عليه تعالى ان يعرفه اياه وان يوجبه عليه وان كان من فعل
غيرهما لم يجز ان يكلفه الله تعالى الفعل الملطوف فيه الا بعد ان يعلم ان ذلك الغير
يفعله لا محالة اذ لا يصح ان يوجبه على ذلك الغير لاجل مصلحة يعود الى غيره الا
ان يكون له مصلحة فيه كما يجب على النبي صلى الله عليه وآله اداء الرسالة
لنفع الغير ويشق عليه وآله **البحث الثالث** في الآلام وهو ضربان قبيح وحسن
فالقبيح من فعلنا خاصة والعوض فيه علينا والحسن اما من فعلنا مع الاباحة
كذبح الحيوان او ندبه كالاضحية او وجوبه كالهدي والعوض في ذلك كله على الله
تعالى واما من فعله اما مع الاستحقاق كالعقاب او ابتداء كالآلام المبتداء
في الدنيا اما للمكلف او لغيره كالاطفال وجهة حسنها العوض الزايد بحيث
يختاره المكلف مع الألم لو عرض عليه واللطف معا اما للمتألم او لغيره فبالعوض
الزايد يخرج عن الظلم وباللطف يخرج عن العبث **البحث الرابع** في الاعواض
وهو النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال فالواجب علينا يجب مساويا للالم
والواجب عليه تعالى يجب ان يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض واختلفت

العدلية

العدلية في العوض على الألم الصادر عن غير العاقل كالسباع فبعضهم اوجبه على الله
تعالى لانه مكنه وجعل فيه ميلا الى الايلام ولم يجعل له عقلا زاجرا عنه فيجب
العوض عليه تعالى وذهب آخرون الى ان العوض على المولم مطلقا لقوله عليه السلام ينتصف
للجماء من القرناء والانتصاف انما يكون باخذ العوض من الجاني وذهب آخرون
الى سقوط العوض لقوله عليه السلام جرح العجماء جبار والجواب ان هذا خبر واحد
مع قبولهما التاويل فان الانتصاف اعم من ان يكون باخذ العوض من الجاني
او غيره وقوله عليه السلام جرح العجماء جبار معناه لا يستحق به قصاص ونحن
نقول بموجبه فان العوض غير القصاص وهو واجب والا لزم الظلم وهل يجوز
ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله جوزه ابو هاشم
والبلخي واختلفا فجوز البلخي خروجه من الدنيا بغير عوض بل يتفضل الله على
الظالم بالعوض ويدفعه الى المظلوم ومنعه ابو هاشم واوجب التبقية لان
الانتصاف واجب فلا يتعلق بالتفضل الجائز قال السيد المرتضى الانتصاف
واجب والتفضل والتبقية جايزان فلا يتعلق الواجب بهما **البحث الخامس**
في الارزاق والآجال والاسعار اما الرزق عند العدلية ما صح الانتفاع به

ولم يكن لاحد منع المنتفع منه لانه تعالى امر بالانفاق من الرزق ولا يامر بالحرام
وعند الاشعرية الرزق ما اكل فالحرام عندهم رزق ويجوز طلبه لان به يندفع
الضرر ولقوله تعالى فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وغير ذلك من
الايات والاجل هو الوقت واجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه واجل الموت
هو الوقت الذي يحصل فيه واختلفوا في المقتول لو لم يقتل فقيل انه كان
يعيش قطعا لانه لو كان يموت قطعا لكان الذابح غنم غيره محسنا اليه وقيل
انه كان يموت قطعا لانه لو كان يعيش قطعا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا
والوجهان ضعيفان اما الاول فلان الاساءة حصلت باعتبار تفويت
العوض على الله تعالى واما الثاني فلجواز كون علم الحي مشروطا بعدم القتل
والسعر تقدير البدل فيما يباع به الاشياء وهو رخص وغلاء فالرخص
هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو
ارتفاع السعر عما جرت به العادة في الوقت والمكان وكل واحد منهما اما من قبل
الله تعالى او من قبل العبد فان كان السبب من الله تعالى فهما من الله وان كان
من العبد فهما منه **الفصل العاشر** في النبوة وفيه مباحث **الاول** النبي هو

الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر والحكمة يدعوا الى بعثته بل
هي واجبة خلافا للاشعرية لان الاجتماع مظنة التنازع والتغالب فلا بد من
شريعة مستفادة من الله دون غيره لعدم الاولوية وتلك الشريعة لا بد لها
من رسول متميز عن بني نوعه بالمعجزة الظاهرة على يده ولان التكاليف السمعية
واجبة لكونها الطافا في العقليات فانا نعلم ان المواظبة على فعل التكاليف
السمعية يقرب الى فعل التكاليف العقلية واللطف واجب على ما تقدم ولان
العلم في العقاب ودوامه ودوام الثواب من الامور السمعية وهي الطاف في
التكليف واللطف واجب **البحث الثاني** في وجوب العصمة لو لم يكن معصوما
لزم نقض الغرض والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا فعل معصية
فاما ان يتبع فيها وهو قبيح لا يقع التكليف به واما ان لا يتبع فينتفي فائدة
البعثة وهو وجوب اتباعه ولانه مع وقوع المعصية منه يجب الانكار عليه
ويسقط محله من القلوب فلا ينقاد الى ما يامر به وينهى عنه وكان لا يؤدي
بعض ما امر باداه فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع بجواز نسخه ومن هذا علم انه
لا يجوز ان يقع منه الصغاير ولا الكباير لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا في التاويل

ويجب ان يكون منزهاً عن ذلك من اول عمره الى آخره وان يكون منزهاً عن دناءة
الآباء وعهر الامهات لئلا يقع التنفر عنه فيسقط فايدة البعثة ولا يجوز السهو
عليه مطلقاً في الشرع وغير ذلك **البحث الثالث** في طريق معرفته وهو خلق
المعجزة على يده عقيب الدعوى والمعجز هو الاتيان بما يخرق العادة مطابقاً للدعوى
فالاتيان بما يخرق العادة يتناول الثبوت والعدم اما الثبوت فكقلب العصا حية
وانشقاق القمر واما العدم فكمنع القادر على حمل الكثير عن حمل اليسير وكمنع
العرب عن الاتيان بمثل القرآن العزيز والفعل الخارق للعادة قد يكون متعذراً
في جنسه كخلق الحيوة وقد يكون في صفته كقلع مدينة وكلاهما معجز واختلف
في جهة اعجاز القرآن فقال السيد المرتضى انه الصرفة بمعنى ان الله تعالى صرف
العرب عن معارضته بان سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها عن معارضة القرآن
لانه لو كان معجزاً لا باعتبار الصرفة لكان اعجازه اما من حيث الفاظه المفردة
او التركيب او هما معاً والاقسام باسرها باطلة لان العرب كانوا قادرين على
المفردات وعلى التركيب ومن قدر على المفردات والتركيب قدر عليهما بالضرورة وقال
الجبائيان جهة الاعجاز الفصاحة اذ لو كانت جهة الاعجاز الصرفة لوجب ان

ذلك

ذلك من انفسهم ولو وجدوه لتحدثوا به مع اصحابهم ولانه لو كان ركيكاً لكان
الاعجاز اظهر **البحث الرابع** في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ويدل
عليه انه اظهر على يده المعجزة عقيب الدعوى فيكون رسولاً حقاً اما ظهور المعجزة
على يده فلانه ظهر على يده القرآن وهو معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته
وانقاد بعضهم الى تصديقه وبعضهم الى طلب المحاربة والقتل مع ان المعارضة
لو امكنت لكانت اسهل ولانه ظهر على يده افعال الخارقة للعادة كانشقاق القمر
وينبوع الماء من بين اصابعه وكل من ظهر على يده المعجزة فهو نبي حقاً لان العلم
الضروري حاصل بان من ادعى بسالة ملك وطلب من الملك ان يخالف عادته
تصديقاً له فخالف الملك عادته مرة بعد اخرى عقيب طلب رسوله منه فانه
صادق في دعواه كذلك النبي صلى الله عليه وآله لما ادعى الرسالة واظهر
المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما فانا نعلم بالضرورة صدقه واحتج
اليهود بان النسخ باطل لان المكلف به ان كان مصلحة استحال النسخ والا
الامر به وبان موسى عليه السلم قال تمسكوا بالسبت ابداً وبان موسى عليه السلم
ان بين دوام شرعه استحال النسخ وان بين انقطاعه وجب نقله وان لم يبين

يبين شيئا منها اكتفى من شرعه بالمرة باطل لان الاوقات مختلفة فى المصالح فجاز
النسخ لتغاير المصلحة وقول موسى عليه السلم غير معلوم والتواتر انقطع لان بخت نصر
قتل اليهود الا من شذ سلمنا لكن لفظ التابيد لا ينافى النسخ لورود في التورية
في احكام منسوخة عندهم وبيان الانقطاع لم ينقل لانقطاع تواترهم **البحث**
الخامس الانبياء اشرف من الملائكة لقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا و
ال ابرهيم وال عمران على العالمين ولانهم يعبدون الله تعالى مع معارضة
القوى الشهوية لهم احتج المعتزلة بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون والجواب المراد الا تكونا ملكين لا يعتذيان ولان تفضيل الملائكة
وقت مخاطبة ابليس لا يقتضى تفضيلهم وقت الاجتباء او لانه حكاية قول
ابليس وذكر الملائكة عقيب المسيح لا يدل على انهم افضل لان بعضهم ذهب الى
ان المسيح بن الله وبعضهم ذهب الى ان الملائكة بنات الله فنفى عنهم الاستنكاف
عن العبادة **الفصل الحادى عشر** في الامامة وفيه مباحث **الاول**
الامامة رياسة عامة لشخص من الاشخاص في امور الدين والدنيا وهي

واجبة على الله تعالى لانها لطف وكل لطف واجب فالامامة واجبة اما الصغرى
فضرورية لانا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس يردعهم عن المعاصي
ويحرضهم على فعل الطاعات فان الناس يصيرون الى الصلاح اقرب ومن الفساد
ابعد واما الكبرى فقد تقدمت لا يقال اللطف انما يجب اذا لم يقم غيره مقامه
اما مع قيام غيره مقامه فلا يجب فلم قلتم ان الامامة من قبيل القسم الاول لانا
نقول انما يجب اللطف اذا لم يشتمل على وجه قبيح فلم لا يجوز اشتمال الامامة
على وجه قبيح لا يعلمونه ولان الامامة انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا
مبسوط اليد ليحصل منه منفعة الامامة وهو الانزجار عن المعاصي اما مع
غيبة الامام وكف يده فلا يجب لانتفاء الفائدة لانا نقول الجاء العقلاء
في جميع الاصقاع والازمنة الى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم يدل على انتفاء
طريق اخر سوى الامامة ووجوه القبح معلومة محصورة لانا مكلفون باجتنابها
فلا بد وان يكون معلومة والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من ذلك الوجوه
متحقق في الامامة والفائدة موجودة وان كان الامام غائبا لان تجويز
ظهوره في كل وقت لطف في حق المكلف **البحث الثاني** في صفات الامام

يجب ان يكون معصوما والا لزم التسلسل والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية
ان العلة المقتضية لوجوب نصب الامام جواز الخطاء على المكلف فلو جاز عليه الخطا
لوجب افتقاره الى امام آخر ليكون لطفا له وللامامة ايضا ويتسلسل ولانه
الحافظ للشرع لقصور الكتاب والسنة عن تفاصيل الاحكام والاجماع لا بد له
من دليل اذ صدوره عن غير دليل ولا امارة تستلزم القول في الدين بمجرد
التشهي والامارة يمتنع الاشتراك فيها بين العقلاء ولا يحيط بالاحكام اذا
كثرها مختلف فيها والقياس ليس بحجة اما اولا فلانه يفيد الظن الذي قد
يخطي غالبا واما ثانيا فلان مبنى شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات
ومع ذلك لا يتم القياس والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام فلو جاز عليه الخطا
لم يؤمن حفظه للشرع ويجب ان يكون افضل من رعيته لقبح تقديم المفضول على
الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون ويدخل في ذلك كونه ازهد واورع واشجع واعلم و
اكرم ويجب ان يكون منصوصا عليه لانا شرطنا فيه العصمة وهي من الامور
الباطنة التي لا يطلع عليها غير الله تعالى فيجب ان يتعين بالنص لا لغيره البحث الثالث

بخو

في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب عليه السلام ويدل
عليه وجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما على ما بيناه ولا شيء من
الصحابة الذين ادعي لهم الامامة غيره بمعصوم فتعين ان يكون هو الامام و
المقدمة الثانية اجماعية الثاني النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف
ونقله المخالف ايضا ان النبي صلى الله عليه وآله نص عليه بامرة المؤمنين
وبانه خليفة بعده الثالث قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال به موقوف
على مقدمات احديها ان لفظة انما يفيد الحصر وهو متفق عليه بين اهل اللغة
الثانية ان لفظة الولي ههنا يراد بها الاولى بالتصرف وهو مشهور بين اهل
اللغة ومستعمل في العرف كقوله عليه السلم ايما امراة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل وقولهم السلطان ولي الرعية وولي الدم وولي
الميت الثالثة ان المراد من الذين آمنوا بعض المؤمنين لاتصافهم بصفة
ليست عامة لكل المؤمنين ولانه لو كان للجميع كان الولي والمتولي واحدا وهو
محال الرابعة ان المراد بذلك البعض هو علي عليه السلم للاجماع على انه هو

١٣٣

الذي تصدق بخاتمه حال ركوعه لا غير فتعين له هذه الآية **الرابع** الخبر المتواتر يوم الغدير
من قوله السّت اولى منكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلى
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه اينما دار ولفظة المولى يراد بها الاولى بالتصرف اما اولاً فلان استعمال
كما يقال للسيد العبد مولاه اى اولى به واما ثانياً فلانتفاء معانيها سوى المطلق
واما ثالثا فلان مقدمة الخبر تدل عليه **الخامس** قوله عليه السّلم المتواتر
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والمنزلة هٰهنا للعموم
والاجماع لاستثناء منها ومن جملة منازل هرون انه لو عاش بعد موسى
لكان خليفته لانه كان خليفة له في حال حيوته بقوله اخلفني في قومي
فيكون كذلك بعد وفاته والا لكان معزولا عن تلك الولاية فيكون غضاً من
منصب النبوة ولانه كان رسولا مفترض الطاعة فلو عاش وجب عليهم طاعته
السادس انه عليه السّلم كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما المقدمة
الصغرى فمن وجوه **الاول** انه جمع بين الفضايل النفسانية كالعلم والذكاء
والفطنة والكرم والفضايل البدنية كالزهد والعبادة والشجاعة وغير ذلك

مما لم

مما لم يحصل لاحد من الصحابة **الثاني** انه عليه السّلم كان في غاية الذكاء والفطنة
والحرص على تحصيل المعارف واقتناء الفضايل والمتابعة للرسول عليه السّلم
والنبي عليه السّلم كان شديد الحرص على التكميل له والملازمة بينهما شديدة
بحيث لا ينفك عنه في اكثر الاوقات ومع حصول القابل وتحقق المؤثر وانتفاء
الموانع يحصل التاثير على ابلغ احواله **الثالث** قوله عليه السّلم اقضاكم على
والقضاء يستلزم العلم والدين وقوله انا مدينة العلم وعلى بابها واتفق
المفسرون على ان قوله وتعيها اذن واعية المراد به على عليه السّلم **الرابع** قوله
على عليه السّلم لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين
اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
وذلك يدل على احاطته بجميع الشرايع ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك **الخامس**
ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الاحكام وياخذون عنه الفتاوى ويقلدونه
ويرجعون عن اجتهادهم اذا خالفهم ولخطاء اكثرهم في الاحكام ودلهم على
ذلك **السادس** القضاء العربية والاحكام العجمية التي حكم بها
ولم يسبقه اليها احد كحكمه على الحالف بصدقة ننة قيد العبد وهو في

رجله قبل حله بوضع رجله مع القيد في قصعة مملوة بماء ثم رفع القيد ووضع البرادة
الحديد حتى انتهى صعود الماء الى مكانه اولا وامره بصدقة وزنه البرادة الحديد وحكمه عليه السلم
بين صاحب خمسة الارغفة وصاحب الثلثة لما اذنا الثالث في الاكل فرمى لهما
ثمانية دراهم لما تشاحا بان لصاحب الثلثة درهما واحدا ولصاحب الخمسة الباقي حيث
قسم الارغفة على اربعة وعشرين جزوا وغير ذلك من النكت التي لا تعد ولا تحصى **السابع**
ان جميع الفضلاء ينتسبون اليه فاهل التفسير يرجعون في علومهم الى عبد الله بن عباس
وهو تلميذ علي حتى روى انه شرح له الباء من بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل
الى آخره والمعتزلة والاشاعرة من المتكلمين ياخذون علمهم عنه عليه السلم وكذا النحو هو
مستنبطه والدال عليه وواضعه لابي الاسود الدئلي وعلم الاصول موجود في كلامه
دون كلام غيره وغير ذلك من العلوم **الثامن** انه كان اشجع الصحابة حتى ان الفتوح
باجمعها كانت على يده ولم يبارزه احد الا قتله ووقايعه في الحروب مشهورة لا تحصى
كثرة ولم يسبقه احد تقدمه ولا لحقه من تاخر عنه **التاسع** انه كان عليه السلم ازهد
الصحابة ولم يترك الدنيا احد سواه حتى انه طلقها ثلثا مبالغة في تركها والرفض لها
ولم يتمكن احد من محاذاة اثره ولا لحق احد بحيثه في الترك حتى كان يصوم النهار ويفطر

على قليل من جريش الشعير وكان يختمه عليه السلم فقيل له في ذلك فقال عليه السلم اخاف ان
يضع احد ولدي فيه اداما وقال عليه السلم والله لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت
من راقعها وهذا سبيل لم يسلك احد سواه **العاشر** انه عليه السلم كان اعبد الناس
ولم يتمكن احد من الناس بلحوقه حتى ان زين العابدين عليه السلم مع كثرة عبادته وشكره
كان يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة وكان يومي بصحيفة على عمر كالمتضجر ويقول انى
لي بعبادة علي عليه السلم **الحادي عشر** انه عليه السلم كان اكرم الناس بعد رسول الله فانه غرس
بيده عدة حدائق وتصدق بها واثر بقوته وقوت عياله ثلثة ايام المسكين واليتيم
والاسير وصبر على الطوى ثلثة ايام ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا الى آخر الآيات وتصدق بجميع ما معه عدة مرار ولم يخلف شيئا من المال اصلا
الثاني عشر اخباره بالمغيبات يدل على كمال فضيلته وذلك في عدة مواطن كاخباره
عن نفسه الشريفة بالقتل وبقتل ولده الحسين عليه السلم واخباراته في واقعة النهر
وان وغير ذلك وهو كثير لا تعد ولا تحصى وقد ذكرنا طرفا من ذلك في كتاب نهاية المرام
واذا ثبت انه افضل كان اولى من غيره لما تقدم **البحث الرابع** في امامة باقي الائمة
الاثني عشرة عليهم السلم لما بينا وجوب العصمة في الامام ووجب اختصاص الامامة

بالاثني عشر عليهم السلام والا لزم خرق الاجماع ان كل من اثبت العصمة قال بامامتهم
خاصة دون غيرهم وللنقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف بنص النبي عليه السلام
على كل واحد منهم وبنص كل امام على من بعده ولان غيرهم في زمانهم لم يكن افضل
منهم ولا مساواهم في الفضل بل كل واحد منهم في زمانه كان افضل من كل موجود فيه
من اشخاص البشر فيكون اولى بالامامة واما غيبة الامام عليه السلام فاما
لخوفه على نفسه من اعدائه او لخوفه على اوليائه فلا يظهر عاما ولا خاصا واما
لمصلحة خفية استأثره الله بعلمها ولا استبعاد في طول عمره عليه السلام فقد وجد
في الازمنة الماضية والقرون الخالية من عمر عمرا مديدا اطول من عمره واذا
ثبت ان الله تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في امكان بقائه مدة طويلة
فلا استبعاد في وجوب القطع بوجوده عليه السلام هذا العمر الطويل للنص
الدال عليه من النبي عليه السلام ومن الائمة المنقول متواترا بين الامامية
ولوجوب نصب الرئيس في كل زمان ووجوب عصمته **الفصل الثاني عشر**
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الامر طلب الفعل بالقول على جهة
الاستعلاء والمعروف هو الفعل الحسن المختص بوصف زايد على حسنه اذا

عرف فاعله ذلك او دل عليه والمنكر الفعل القبيح اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه
والنهي ضد الامر والامر هنا اعم من ان يكون قولا او فعلا وكذا النهي فالامر
بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعصية
وهما قد يجبان باليد واللسان عند الشرايط وبالقلب مطلقا وانما وجبا
لكونهما لطفا فان المكلف اذا عرف انه متى ترك المعروف او فعل المنكر منع من
ذلك على بعض الوجوه كان ذلك صارفا له عن ترك المعروف وفعل المنكر ولما
انقسم المعروف الى الواجب والندب انقسم الامر اليهما والمنكر لا ينقسم فلا ينقسم
النهي عنه وطريق معرفتهما ووجوبهما السمع خلافا لبعضهم والا لزم ايقاع
كل معروف وانتفاع كل منكر او اخلاله تعالى بالواجب والتالي بقسميه باطل
بيان الملازمة ان الواجبات العقلية عامة على كل من تحقق فيه وجه وجوبها
ولما كان الامر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو وجبا
بالعقل لوجبا عليه تعالى فان فعلهما لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف و
الوجدان بخلاف ذلك وان لم يفعلهما كان الله تعالى مخلا بالواجب وهو باطل
لما تقدم وانما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط **الاول** ان علم

١٤٧

الامر والناهي يكون بالمعروف معروفا والمنكر منكرا **الثاني** ان يجوز تاثير الامر
والنهي **الثالث** انتفاء المفسدة عنه وعن غيره ممن لا يستحق ووجوبه على الكفاية
لان الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر **الفصل الثالث عشر** في المعاد وفيه
مباحث **الاول** في حقيقة الانسان اختلف الناس في ذلك اختلافا عظيما
وتعددت مذاهبهم واضطربت اراؤهم في ذلك وقد بينا اكثر حججهم في كتاب المناهج
فاستقصينا ما بلغنا من اقاويل العلماء في ذلك في كتاب النهاية ولنقتصر في
هذا المختصر على المشهور وهو مذهبان **الاول** ما ذهب اليه اكثر المتكلمون من ان
الانسان عبارة عن اجزاء الاصلية في البدن من اول العمر الى اخره لا يتطرق
اليها الزيادة والنقصان **والثاني** مذهب الاوايل ان الانسان عبارة عن
جوهر مجرد متعلق بهذا البدن تعلق العاشق بمعشوقه واستدل الاولون بان
كل عاقل يحكم على ذاته بالفعل والاتصاف بالعوارض النفسانية من غير ان
يشعر بذلك المجرد واحتج الاخرون بان ههنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها
غير منقسم فمحل العلم غير منقسم وكل جسم وكل جسماني منقسم ينتج ان محل العلم
ليس جسما ولا جسمانيا فههنا اربع مقدمات **الاولى** ثبوت المعلوم غير

المنقسم

المنقسم وهو ظ فان العلم واجبا الوجود تعالى وهو غير منقسم ولان المعلوم ان
كان بسيطا فهو غير منقسم وان كان مركبا استحال معرفته الا بعد معرفة
البسايط ولان النقطة والوحدة والان معلومات غير منقسمة فقد ثبت
المط **الثانية** ان العلم بهذه المعلومات غير منقسم لانه لو انقسم لكان جزؤه
واما ان لا يكون علما بذلك المعلوم او بجزء ذلك المعلوم والاقسام الثلثة باطلة
اما الاول فلان عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل امر زايد لم يكن العلم علما وان
حصل كان التركيب في قابل العلم او فاعله لا فيه **واما الثاني** فلاستلزامه المساواة
بين الجزء والكل وهو محال **واما الثالث** فلاستلزامه انقسام المعلوم وقد
فرض غير منقسم **الثالثة** ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم فان كان
حالا في جزء منه نقلنا الكلام اليه وان حل في كل جزء لزم انقسام العلم وقد
فرض غير منقسم او حلول العرض الواحد في محال متعددة وهو مح **الرابعة**
ان كل جسم وكل جسماني منقسم وهو بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى والاعراض
اما المقدمة الاولى فمسلمة واما المقدمة الثانية فممنوعة لاستلزامه
نفي الماهيات المركبة ومنع كون التركيب في الفاعل والقابل خاصة على تقدير

لان العلم اذا كان منقسما يستلزم انقسام الكل والجزء
وتساويهما باطل فتدبر

حصول التزايد ويمتنع المساواة في الحقيقة على تقدير المساواة في التعلق والثالث ايضاً
لانتفاضها بالوحدة والاولى والرابعة ايضاً وقد تقدم **البحث الثاني** في اعادة
المعدوم واختلف الناس هنا فمنعه المحققون واثبته آخرون اما الاولون
فقد احتجوا بان ما عدم لم يبق له هوية حتى يصح الحكم عليها بالامكان ولانه لو
اعيد لاعيد مع وقته ويكون مبتدأ معاداً او لاشتباه امتيازه عن مثله لو
وجد واما الآخرون فقد احتجوا بانه ممكن الوجود والعدم لاتصاف ماهيته
بهما قابلاً لهما ومع عدمه لا يخرج عن الامكان لاستحالة انتقال الشيء
من الامكان الى الامتناع وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية
والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول **البحث الثالث** في صحة عدم
العالم خلافاً للفلاسفة والكرامية لانه محدث فيكون ماهيته قابلة
للوجود والعدم بالضرورة ولان استحالة العدم لو كان لذاته كان واجباً
لذاته هف والا ثبتا لمط وهل يعدم ام لا منع منه ابو الحسين واتباعه
والا لم يعد لاستحالة اعادة المعدوم عنده بل انما يتفرق اجزاؤه ومن جوز
اعادة المعدوم حكم بعدمه لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وتاويله

ابو الحسين

ابو الحسين بالخروج عن الانتفاع والحق جواز استناد الاعدام الى الفاعل لا
الضد هو الفناء ولا الى نفي شرط البقاء لما تقدم من بطلانهما ولانه عبارة عن
مقارنة الوجود للزمان ويجوز انخراق الافلاك وانتثار الكواكب لانها
ممكنة محدثة وهو واقع لاخبار الصادق عليه السلم به **البحث الرابع** في
امكان خلق عالم آخر والخلاف مع الفلاسفة لانه لو امتنع لما وجد هذا
العالم لوجوب تساوي الامثال في الاحكام والاجماع ولقوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض الآية واحتجاج الفلاسفة بامكان الخلاء ح
ضعيف لما تقدم من جوازه وتخصيص العناصر باماكنها باختياره تعالى
البحث الخامس في وجوب انقطاع التكليف لانه ان وجب ايصال الثواب
الى مستحقه وجب القول بانقطاعه لكن المقدم حق اجماعاً ولما بينا من
حكمته تعالى فالتالي مثله بيان الشرطية انه لولا انقطاعه لزم الالجاء وهو
ينافي التكليف والحدود ليست ملجئة لتجويز مستحقها عدم الشعور به و
تخير النبي صلى الله عليه وآله الاعرابي بين القتل والاسلام الجاء وحسن
في ابتداء التكليف لفائدة دخوله في الاسلام بعد الاستبصار وامكان

سماعة للأدلة بخلاف ما لو بقي على كفره فانه يجوز ان لا يسمع ادلة الحق ولا يحصل له الاستبصار واسلامه لا يستحق ثوابا **البحث السادس** في اثبات المعاد البدني والخلاف فيه مع الفلاسفة اعلم ان صحة المعاد البدني يتوقف على امرين احدهما انه تعالى قادر على كل مقدور والثاني انه تعالى عالم بكل معلوم وبهذا كان الكتاب العزيز قد اشتمل على اثبات المعاد البدني في عدة مواضع وكل موضع حكم فيه باثبات قررها بين المقدمتين اما افتقاره الى القدرة فظ اذ الفعل الاختياري انما يصح بها واما افتقاره الى العلم فلان الابدان اذا تفرقت واراد الله تعالى جمعها وجب ان يرد كل جزء الى صاحبه وانما يتم ذلك بعلمه بالاجزاء وتناسبها بحيث لا يولف جزء من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم وقلنا انه تعالى يعدم العالم بجملته واما امكان الاعادة بعد هاتين المقدمتين فظ لان جمع الاجزاء بعد تفرقها لا شك في امكانه كالابتداء فكذا ان جوزنا اعادة المعدوم واما الوقوع فيدل عليه السمع فانا نعلم من دين محمد صلى الله عليه وآله وقوع المعاد البدني ولانا قد بينا انه تعالى حكيم يوصل كل مستحق الى

مستحقه

مستحقه فلا بد من الاعادة احتجوا بان الاعادة ان وقعت في هذا العالم لزم التداخل وان وقعت في عالم آخر لزم الخلاء ولان الانسان لو اكل مثله فان اعيد المأكول الى بدن الاول ضاع الثاني وبالعكس والجواب عن الاول ان التداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم وكان ملاء اما على تقدير عدمه او ثبوت الخلاء فلا وعن الثاني ان المأكول بالنسبة الى الآكل ليس من اجزائه الاصلية فيعاد الى الثاني ولا يضيع احدهما اذا ثبت هذا فاعلم انه يجب عقلا اعادة من يستحق ثوابا وعوضا على الله تعالى او على غيره لوجوب الانتصاف ممن يستحق عليه العوض وسمعا اعادة الكفار واطفال المؤمنين ومن عدا هؤلاء لا يجب اعادته **البحث السابع** في استحقاق المطيع للثواب والعاصي للعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال وقد اختلفوا في استحقاقه بالطاعة فالذي عليه المعتزلة ذلك ونازع فيه الاشاعرة والكعبي والبلخي لنا ان التكليف مشقة فان لم يستلزم عوضا كان قبيحا فذلك العوض ان صح الابتداء به كان توسط التكليف عبثا فتعين الثاني احتجت الاشاعرة بانه تعالى هو الحاكم فلا يستحق

عليه شيء وبان المؤدات تصل اليه الثواب تضاد الاستحقاق والاخلت طاعته
عن عوض واحتج البلخي بان نعم الله لا تحصى فالشكر عليها يكون بابلغ ما يمكن وهو
العبادة والتذلل فلا يستعقب ثوابا فان المؤدى لما وجب عليه لا يستحق به
عوضا والجواب ان الوجوب ليس هو الشرعي بل متعلق المدح والمرتبة لا يستحق
ثوابا الا ان شرط استحقاق الثواب الموافاة ولم يحصل الا بفعال الموافاة لو كان
شرطا لزم ان يكون العلة اعما يؤثر حال عدمها الا حال وجودها الا انا نقول
الاستمرار على الطاعة هو الشرط وهو المراد بالموافاة لا عدم الحبوط وقول
البلخي ضعيف فان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم
وهو ضروري للعقلاء اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى اما
كيفية الشرايع فلا واما استحقاق العاصي الانقاق بالمعصية فقد اتفق
اهل العدل عليه خلافا للاشاعرة لكنهم اختلفوا فالمعتزلة على انه عقلي
والمرجئة والامامية على انه سمعي واحتج المعتزلة بان فعل العقاب
لطف فيكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان المكلف اذا علم انه متى
عصى عوقب كان ذلك زاجرا له واما الثانية فقد سلفت **البحث الثامن**

في بقايا مباحث الثواب والعقاب وهي سبعة مباحث **الاول** ذهب المعتزلة
الى ان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي لانه داخل في باب اللطف فيكون
داخلا في الوجوب ولان علة الثواب والعقاب الطاعة والمعصية وهما
خران
علتان للمدح والذم الدائمين فيلزم دوام العلتين فيدوم المعلولان الا
ولان الثواب والعقاب يجب خلوصهما عن الشوائب فلو كانا منقطعين لكان
الثواب مشوبا بالالم للعلم بانقطاعه والعقاب بالسرور فذلك **الثاني** يجوز
توقف الثواب على شرط والا لاستحق العارف بالله تعالى الجاهل بالنبي صلى الله
عليه وآله الثواب لان معرفة الله طاعة مستقلة بنفسها **الثالث**
استحقاق الثواب مشروط بالموافاة او ساقط بالعقاب لقوله تعالى لئن
اشركت ليحبطن عملك فنقول العمل لم يقع باطلا في الاصل على تقدير الشرك
المتجدد اذا ثبت هذا فالاستحقاق ان كان ثابتا كان معنى بطلانه
سقوطه بالشرك وان لم يكن ثابتا كان معنى بطلانه عدم الاتيان بشرط
الاستحقاق الذي هو الموافاة فلم يستحق الثواب فيكون العمل باطلا
الرابع في الاحباط والتكفير اثبتهما جماعة من المعتزلة ونفاهما جماعة

من المرجئة والامامية والاشعرية لنا لو ثبتا لزم ان يكون من فعل احسانا
واساءة متساويين بمنزلة من لم يفعلهما ولو زاد احدهما بمنزلة من لم
يفعل الآخر وهو باطل قطعا ولان الثواب والعقاب ان لم يتنافيا لم ينف
احدهما الآخر وان تنافيا امتنع الوجود والعدم في كل منهما لان المنافاة
ثابتة من الطرفين وليس انتفاء السابق بالطارئ اولى من العكس احتجوا
بانه لولا الاحباط لحسن ذم من كثر ظلم من انعم عليه بانواع متعددة
لا تحصى والجواب المنع من قبح الذم على هذا القدر اليسير **الخامس** وعيد
اصحاب الكبائر منقطع خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فالمطيع باعانه اذا
عصى يستحق ثوابا وعقابا فان دام لزم المحال وان انقطع الثواب لزم
تاخر العقاب عن الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين العكس ولقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما الكفار فان
وعيدهم دايم بالاجماع **السادس** عذاب القبر والصراط والميزان والحساب
وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار امور ممكنة

والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق عليه السلم بثبوتها فيكون
واقعة **السابع** يجوز العفو عن الفاسق خلافا للوعيدية ومنعت المعتزلة
كافة من العفو سمعا واختلفوا في منعه عقلا فذهب اليه البغداديون و
البلخي ونفاه البصريون والحق جواز العفو عقلا ووقوعه سمعا لنا انه
احسان وكل احسان حسن والمقدمتان ضروريتان ولان العقاب حقه تعالى
فجاز منه اسقاطه ولقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وعلى تدل على الحال وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وليس المراد مع التوبة لعدم الفرق بينهما ولانه عليه ثبت له الشفاعة
وليست في زيادة المنافع والا لكانا شافعين فيه فيثبت في اسقاط المضار
البحث التاسع في التوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة
اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم وهي واجبة لانها دافعة للضرر فان كانت
عن ظلم لم يتحقق الا بالخروج الى المظلوم له الى ورثته عن حقه او الاستيهاب
فان عجز عزم عليه وان كانت عن اضلال لم يتحقق الا بعد ارشاد الضال و
ان كانت عن فعل مختص به كشرب الخمر كفى الندم والعزم المقدمتان وان كانت

عن ترك واجب كالزكوة لم يتحقق الا بفعله ولو لم يجب القضاء كفى الندم والعزم
كالعيدين فتصح من قبيح دون قبيح عند ابي علي لان الاتيان بواجب دون
واجب ممكن فكذا التوبة الواجبة عن كل ذنب ومنع ابو هاشم لان التوبة انما
تقبل اذا كانت عن القبيح لقبحه والقبح مشترك في الجميع فلو تاب عن قبيح دون
غيره كشف ذلك عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه اما الواجب فانه يجب لان
يوقعه لوجوبه ولا يجب عموم كل واجب في الفعل فان من قال لا اكل هذه
الرمانة لحموضتها وهل سقوط العقاب بالتوبة واجب او بفضل المعتزلة
على الاول والمرجئة وجماعة على الثاني وهو الاقرب لنا انه لو وجب السقوط
لكان اما لوجوب قبولها او لزيادة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول
فلانه يلزم من اساء الى غيره باعظم الاساءة ثم اعتذر اليه وجب قبول
عذره والتالي بط بالاجماع فكذا المقدم واما الثاني فلما مر من بطلان
التحابط احتجوا بانه لو لم يجب السقوط لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه
والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كلف بعد
العصيان لكانت الفايدة اما الثواب او غيره والتالي بط اجماعا ولو قيل

ع ح هاهنا التنافي بين استحقاق الثواب والعقاب فلا مخلص للعاصي من استحقاق العقاب
ح فكان يقبح تكليفه والجواب المنع من دوام عقاب الفاسق وقد سبق والمنع من عدم
المخلص لجواز العفو وكثرة الطاعات وزيادتها على العقاب **البحث العاشر** في الاسما
والاحكام الايمان لغة التصديق واصطلاحا هو تصديق الرسول عليه السلم في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به مع الاقرار باللسان وعند المعتزلة انه فعل الطاعات
لنا انه قيد الايمان بنفي الظلم في قوله تعا الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
وعطف عليه فعل الطاعات في قوله تعا الذين امنوا وعملوا الصالحات
وكل ذلك يدل على المغايرة احتجوا بان قاطع الطريق يخزى والمؤمن لا يخزى
فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما الصغرى فلانه تعالى يدخلهم النار لقوله
تعالى ولهم في الاخرة عذاب عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته الخ واما الكبرى فلقوله تعا يوم
لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والجواب منع انحصار العذاب العظيم
في دخول النار سلمنا لكن يحتمل تخصيصها بالكافر لان المؤمن لا يحارب الله
ورسوله غالبا سلمنا لكن نفي الخزي عن المؤمنين المصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله

فلا يتم غيرهم والايمان لما كان هو التصديق لم يقبل الزيادة والنقصان
خلافاً للمعتزلة ولما كان عبارة عن التصديق كان صاحب
الكبيرة مؤمناً خلافاً للمعتزلة فانهم لم يسموا
الفاسق مؤمناً ولا كافراً بل اثبتوا له المنزلتين
والكفر هو انكار ما علم بالضرورة مجيء
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والفسق لغة
الخروج عن الشيء ولهذا يسمى الفارة فويسقة
لخروجها من بينها وفي الشرع الخروج عن طاعة الله
تعالى فيما دون الكفر والنفاق اظهار الايمان
وابطان الكفر ولكن هذا اخر ما نورده
في هذه المقدمة ومن اراد التطويل فعليه بكتابنا
الكبير المسمى بنهاية المرام في علم الكلام ومن اراد التوسط
فعليه بكتاب منتهى الوصول الى المناهج وغيرهما من كتبنا
والسلام والحمد لله على بلوغ ما قصدناه وحصول ما اردناه

والصلوة



والصلوة والسلام على اشرف الانبياء وعترته الاتقياء تمت الكتاب
بعون الله الملك الوهاب على يد اضعف عباد الله
مير جعفر ابن مير عبد الله الحسيني
في اواخر شهر محرم الحرام
سنة ١٠٤٦
تم



الحمد لله العليم الغفار القديم القهار العظيم الستار الذي خلق الانسان
ومنحه بالاقتدار وانعم عليه بالتكليف المستند الى الارادة والاختيار
ووعد على فعل الطاعة الدار وتوعد على المعصية بدخول النار جزاء على
افعاله بمقتضى العدل من غير اكراه ولا ظلم ولا اجبار وصلى الله على سيدنا
محمد النبي المختار المبعوث من ولد معد بن نزار وعلى عترته الاماجد الاطهار
المعصومين عن الخطاء والزلل حالتي الايراد والاصدار صلوة تتعاقب عليهم
تعاقب الاعصار **وبعد** فانه لما كان السلطان الاعظم الحاكم في رقاب الامم
سلطان سلاطين العرب والعجم شاهنشاه المعظم غياث الحق والملة والدين
اولجايتو خدابنده محمد مالك بحر الارض ثبت الله ملكه الى يوم النشر والعرض
وايده الله بالالطاف الربانية وامده بالعنايات الالهية وقرن دولته بالخلود

الى يوم الموعود ولا زالت الرقاب خاضعة لعظمته والقلوب خاشعة من
هيبته والدنيا معمورة بدوام دولته والاحكام نافذة على وفق ارادته والامال
متوجهة نحو كعبته والنصر محفوف بالوية مجده وعزته قد منحه الله بالقوة
القدسية وخصه بالكمالات النفسانية والقريحة الوقادة والفكر الصحيح
النقادة وفاق في ذلك على جميع الامم وزاد علما وفضلا على فضلاء من تأخر
وتقدم والهمه الله تعالى العدل في رعيته والاحسان الى العلماء من اهل
مملكته وافاضة الخير والانعام على جميع الانام وبرز حكمه النافذ في الاقطار
لا زال ممتثلا في الاعصار ببسط الادلة الدالة على ان العبد مختار في افعاله
وانه غير مجبر عليها فامتثلت ذلك الامر المطاع بالامتثال والاتباع وسارعت
في انشاء هذه الرسالة الموسومة باستقصاء النظر في البحث عن القضاء
والقدر المشتملة على حجج الفريقين وادلة الخصمين واوضحت الحق منهما بالبرهان
الواضح والدليل اللائح قاصدا في ذلك تحقيق الحق وارتكاب نهج الصدق في
استعمال الانصاف واجتناب البغي والاعتساف وطلب الحق اين كان والوصول
اليه بقدر الامكان والله الموفق والمعين وقبل الخوض في الادلة نقرر

محل النزاع **فنقول** ذهب جهم بن صفوان الى انه لا فعل للعبد البتة وان الفاعل لجميع
الاشياء هو الله تعالى لا غير ولا قدرة للعبد ومذهب الاشاعرة والنجارية الى ان الله تعالى
هو الموجد للافعال بأجمعها لكن العبد مكتسب لافعاله فاثبتوا للعبد قدرة غير
مؤثرة في الفعل صادرًا من الله تعالى وهذا في الحقيقة هو مذهب جهم بن صفوان
لكن لما خاف ابو الحسن الاشعري ان الشناعة يلزمه من اسقاط فائدة التكاليف
وعدم الفرق بين حركتنا يمنة ويسرة وصعودنا الى السماء اعتذر باثبات القدرة
لكن لما لم يجعل لها اثرا ساوى قول جهم اما الامامية والمعتزلة فانهم قسموا
الافعال الى ما يتعلق بقصودنا ودواعينا وارادتنا واختيارنا كحركتنا الاختيارية
الصادرة عنا كالحركة يمنة ويسرة والى ما لا يتعلق بقصودنا ودواعينا
كالآثار التي يفعلها الله تعالى من الالوان وحركة النمو والتغذية والنبض
وغير ذلك وهو مذهب الحكماء والحق انا نعلم بالضرورة انا فاعلون يدل عليه
العقل والنقل اما الاول فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركتنا الاختيارية
والاضطرارية وحركة الجماد ونعلم بالضرورة قدرتنا على الحركة الاولى كحركتنا
يمنة ويسرة وعجزنا عن الثانية كحركتنا الى السماء وحركة الواقع من شاهق

وانتفاء

وانتفاء قدرته الجماد ومن اسند الافعال الى الله تعالى ينفي الفرق بينهما ويحكم بنفي
ما اقتضت الضرورة ثبوته قال ابو الهذيل العلاف ونعم ما قال حمار بشر اعقل
من بشر فان حمار بشر لو اتيت به الى جدول صغير وضربته للعبور فانه يطفر ولو
اتيت به الى جدول كبير وضربته فانه لا يطفر ويروغ عنه لانه فرق بين ما
يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق بين المقدور له وغير المقدور
الثاني انه لو كان الافعال كلها منسوبة الى الله تعالى لم يبق عندنا فرق بين
من احسن الينا غاية الاحسان وبين من اساء الينا غاية الاساءة طول
عمره وكان يقبح منا شكر الاول ومدحه وذم الثاني لان الفعلين
صادران عن الله تعالى لا عن الفاعلين ولما علمنا بطلان ذلك ولم يحسن
مدح الاول وذم الثاني علمنا ان العلم باسناد الافعال الينا قطعي لا يقبل
الشك **الثالث** انه لو كان الافعال صادرة من الله تعالى قبح منه ان يامرنا
وينهانا ويكلفنا كما انه يقبح من احدنا امر الزمن بالطيران الى السماء لانا
عاجزون عن الافعال لاستحالة صدورها عنا كما ان الزمن عاجز عن ذلك
وكما انه يقبح منا امر الواقع من شاهق بالحركة والسكون كذا يقبح امر المكلف

بالطاعة واجتناب المعصية لعجزه عنهما ووقوعهما بغيره لكن الله تعالى قد امر ونهى و
امر ووعد وتوعد وكيف يحسن منه ان يقول الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو الذي فعل
الزنا عندهم والسرقة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **الرابع** انا نعلم انا
نعلم بالضرورة انها تقع عند قصودنا ودواعينا وبحسبهما وينتفي عند كراهتنا
وصوارفنا فانا اذا اردنا الحركة يمنة فعلناها ولم يقع منا سكون ولا
الحركة يسرة ولولا اسنادها الينا لجاز ان يقع وان كرهناها وان لا يقع
ان اردناها **الخامس** انه يلزم منه ان يكون الله تعالى في غاية الظلم للعباد
والجور تعالى الله عن ذلك لانه يخلق فينا المعاصي وانواع الكفر والشرك
ويعذبنا عليها ولا فرق بين خلقه الكفر في الكافر وخلق لونه وطوله
كما يلزم الظلم لو عذبه على لونه وطوله فكذا الظلم لو عذبه على الكفر الذي خلقه
وقد نزه الله تعالى نفسه وقال وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد
ظلما للعباد فاي ظلم اعظم من تعذيب الغير على فعل يصدر من الظالم لا حيلة
للمظلوم فيه ولا يتمكن من تركه ومن اغرب الاشيا واعجبها انهم ينزهون

انفسهم

انفسهم عن المعاصي والكفر وانواع الفساد وينزهون ابليس عن ذلك ايضا و
وصفوا الله تعالى بذلك وقد كذبهم الله تعالى في كتابه العزيز فقال واذا فعلوا
فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر
بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والاشاعرة يقولون انه يريد منهم الكفر
واي عاقل يرضى لنفسه الكفر واي عاقل يرضى لنفسه مذهبا يلزم منه تكذيبا
الله تعالى **السادس** انه يلزم ان يكون الكافر مطيعا لله تعالى بكفره لانه قد
فعل ما هو مراد الله تعالى وهو الكفر ولم يفعل ما يكرهه الله تعالى وهو الايمان
لان الايمان عندهم غير مراد الله تعالى من الكافر بل هو مما يكرهه الله تعالى
واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد الكفر طاعة والكفر معصية نعوذ بالله
من ذلك **السابع** انه يلزم منه نسبة السفه الى الله تعالى وانه يفعل ضد
الحكمة لان العقلاء انما يامرون الغير بما يريدون ايقاعه منه وينهون
عما يكرهون ايقاعه وان من اراد من غيره فعلا ونهاه عنه ومن كره
فعلا وامر به نسبه العقلاء الى الحمق والسفه والاشاعرة يقولون ان
الله تعالى كره الايمان من الكافر وامر به واراد الكفر منه ونهاه عنه واي عاقل

يرضى لنفسه نسبة السفه الى الله تعالى وهو الحكيم في افعاله كما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ووصف نفسه بانه حكيم وقولهم ايضا ان ذلك فان اعتذروا بان الامر قد يتحقق بدون الارادة كما في السيد اذا ضرب عبده وطلب السلطان الانتقام منه فاعتذر بانه لا يطيعني فيقول له السلطان مره حتى اعرف عدم طاعته فان السيد السيد اذا امره لم يرد منه الفعل قلنا هذا خطأ من وجوه اولها انه مثال جزئي لا نظير له ولا امثال سواه فكيف يصح بنا اوامر الله تعالى ونواهيه واوامر العقلاء ونواهيهم على هذا المثال الجزئي النادر مع ان جميع الاوامر والنواهي لا ينفك عن الارادة والكراهة وثانيها ان يمتنع امر السيد هنا بل يوجد صيغة ولا يامره امرا حقيقيا وثالثها كان السيد لا يريد الفعل كذا لا يطلبه فان السيد يطلب اقامة عذره و تمهيده عند السلطان وليس ذلك طلب الفعل كما انه ليس بارادته فاذا امتنعت الارادة كذا يمتنع الطلب مع اتفاقهم على اثبات طلب الفعل منه **الثامن** يلزم جواز ان يعذب الله تعالى سيد الرسل العذاب الدائم ويخلد ابليس وفرعون الجنان ويؤتيهما اياها حيث انه لا مدخل للطاعة والمعصية في استحقاق

الثواب والعقاب عندهم فيبطل جميع التكاليف ويلتجي كل عاقل الى الراحة من التكاليف وفعل انواع الملاذ والمعاصي والملاهي المحرمة وترك التكاليف الشاقة اذ لا فرق بين ارتكاب الشاق وامتثال الاوامر بالطاعات وبين ارتكاب جميع انواع الفسوق بل يحكم بسفه الزاهد العابد المنفق امواله في اصناف الخير من بناء المساجد والربط والمدارس لانه يعجل لنفسه ارتكاب المشقة ويخرج ما يحتاج اليه من الاموال لغرض لا يحصل بعد ذلك بل قد يحصل له به العذاب المقيم ويترك الراحة والملاذ والملاهي مع انه قد يحصل به النعيم السرمد واي عاقل يرضى لنفسه مثل هذا المذهب المودي الى خراب العالم واختلال نظام النوع الانساني واضطراب امر الشريعة المحمدية **التاسع** انه يلزم منه الكفر وعدم الجزم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله وانتفاء الوثوق بشيء من الشرائع والاديان لان الكفر والاضلال وجميع انواع المعاصي وانواع الفسوق ودعوى الكذاب في النبوة صادرة عنه بارادته فجاز ان يكون محمد صلى الله عليه وآله وغيره من الانبياء المتقدمين كموسى وعيسى عليهما السلام وغيرهما وقد ادعوا النبوة وهم

الكذابون ولانه خلق المعجز عقيب دعواهم لاضلال الخلق لان العصاة والفساق
والكفار في العالم اكثر من المطيعين لقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور
فيكون عنايته تعالى جارية بالاضلال فكيف يعرف صدق الانبياء ح واي
طريق يوصلنا الى ذلك مع علمنا بانه تعالى يضل العالم ويجعلهم ضد الحق
لا يريد هدايتهم ولا ارشادهم نعوذ بالله من المصير الى مثل هذا المذهب
المودي الى ذلك العاشر شاكون في حصول النجاة لهم ولانبيائهم اذ لا
يمكنهم الجزم في ذلك فان الثواب والعقاب غير مستحقين عندهم على فعل
الطاعات والمعاصي كفر نعوذ بالله من ذلك الحادي عشر انه يلزم
منه ان يصف الله نفسه بوصف غير متحقق له وذلك كفر بيان ذلك انه تعالى
وصف نفسه بالرحمة والغفران والعفو وانما يتحقق ذلك لو كان الله تعالى
مستحقا للعقاب في جنب الفساق بحيث يتحقق باسقاط الغفران والعفو
والرحمة والا فاين يتحقق العفو اذ لم يكن مستحقا لعقاب العصاة
وانما يتحقق العقاب لو كان العصيان مستندا الى العبد اما اذا كان
مستندا الى الله تعالى وافعاله بارادته لم يكن على العاصي حق الثاني عشر اذا

كانت

كانت الافعال واقعة بارادته وقدرته تعالى كيف يتحقق الظلم من العباد وكيف
يحسن منه تعالى ان يقول الا لعنة الله على الظالمين اي ذنب للظالم في ظلمه
اذا كان من فعله تعالى وكيف يحسن لعنه وامر العباد بها الثالث عشر
انه يلزم من مذهب الاشاعرة عدم التدين بشيء من الشرايع والاديان
لا بدين الاسلام ولا بغيره من شرايع الانبياء السابقين لان مبنى الاديان
على صدق الانبياء عليهم السلام وانما يتم صدق النبي صلى الله عليه وآله بمقدمتين
لا يذهب اليهما الاشاعرة احديهما ان الله تعالى فعل المعجز على يد مدعي
الرسالة لاجل تصديقه ولغرض صحة دعواه الثانية ان كل من صدقه
الله فهو صادق اما المقدمة الاولى فاستعمل الناس فيها قياس الغايب
على الشاهد وقالوا لو ان شخصا ادعى انه رسول السلطان الى رعيته
ثم قال ايها السلطان ان كنت رسولك حقا فانزع خاتمك من اصبعك
فنزع السلطان خاتمه من اصبعه فيتكرر ذلك مرارا فان الحاضرين ان
علموا ان السلطان نزع خاتمه لغرض تصديقه حكموا بانه قد ارسله الى رعيته
وان علموا ان نزعه للاستراحة او العبث او لامر آخر الا لغرض فانهم لا يحكمون

بانه قد صدقه كذلك النبي صلى الله عليه وآله اذا ظهر وادعى الرسالة وخلق الله تعالى المعجز

على يده ان علم الناس انه تعالى لم يفعل ذلك لغرض تصديقه لم يحكموا بصدقه والا حكموا

بصدقه والاشاعرة منعوا هذه المقدمة وقالوا ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل شيئا

من الافعال لغرض البتة فكيف يحصل العلم بصدق مدعي الرسالة **واما المقدمة**

الثانية فان المعتزلة التجأوا فيها الى الحكم من القبح تصديق الكذاب فاذا صدق الله

تعالى مدعي الرسالة علمنا انه صادق لاستحالة القبيح عليه وهذه المقدمة لا

تمشي على مذهب الاشاعرة لان القبايح كلها مستندة اليه تعالى عندهم فجاز ان

يصدق الكاذب فلا يتحقق العلم بصدق النبي الصادق **الرابع عشر** الاشاعرة

لم يرضوا بقضاء الله تعالى وقدره وحرموا ذلك على العباد لان الله تعالى قضى بالكفر

على الكافر وبالمعصية على العاصي وحرموا الرضا بالكفر والعصيان اما الامامية

فانهم رضوا بقضاء الله وقدره لانه تعالى انما يقضي بالحق ويقدره وحاشى الله

ان يقضي بالباطل **الخامس عشر** مذهب الاشاعرة يلزم منه انتفاء الوثوق

بوعد الله تعالى ووعيده وتنتفي فائدة بعثة الانبياء لان انواع المعاصي عندهم

صادرة منه تعالى ومنها الكذب فجاز ان يكون خبره بالوعد والوعيد كذبا فلا يبقى

فی بعثة

في بعثة الانبياء فائدة وذلك فساد عظيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **السادس عشر**

لو كانت الافعال مخلوقة لله تعالى لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح عقلا والسمع قد

منع منه فقال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها **السابع عشر** ان الله تعالى خلق

العالم عند الامامية والمعتزلة لحكمة ظاهرة وهي ايصال الجود الى الخلق فانه قد ثبت

ان الجود خير وان العدم شر ولاظهار رحمته ولطف عنايته وطلب معرفته كما قال

في كتابه العزيز وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ثم ارسل الرسل لارشاد

العباد الى كيفية عبادته على الوجوه الشرعية لعجز العقول عن تفاصيل العبادات

العالم

فيثيب المطيع منهم ويعاقب المخالف والمعاند وانما يتم ذلك كله لو كان الله تعالى يفعل

لغرض وكان للعبد اثر في افعاله وعلى قول المجبرة لا يتم ذلك لانه تعالى عندهم لا يفعل

لغرض ولا اثر للعبد البتة **الثامن عشر** انه يلزم افحام الانبياء لان النبي صلى

اذا قال للكافر آمن بي فاذا قال له الكافر قل للذي بعثك يخلق في الايمان بدل الكفر

حتى اكون قادرا على متابعتك انقطع النبي **واما المنقول** فوجوه **الاول**

الايات الدالة على مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر والوعد بالثواب على الطاعة

والعقاب على المعصية لقوله تعالى وابرهيم الذي وفى انه كان عبدا شكورا ان

ابرهيم لاواه حليم وانك لعلى خلق عظيم فويل للذين كفروا تبت يدا ابي لهب
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون **الثاني** الايات الدالة على المجازات على الافعال
قال الله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون ولا تزر
وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا بما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء
بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ليوفيهم اجورهم ومن اعرض عن ذكري فان له
معيشة ضنكا وجزاء سيئة سيئة مثلها اولئك الذين اشتروا الحيوة
الدنيا لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لمثل هذا فليعمل العاملون ولولا
ان يكون العبد فاعلا لما استحق الجزاء عليه من ثواب وعقاب ولم يتحقق الجزاء
والمقابلة بازاء الافعال **الثالث** الايات الدالة على ان افعال العباد مستندة
اليهم وصادرة عنهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم
بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله من يعمل سوءا
يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم

فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الذين ينفقون اموالهم بالليل و
النهار سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى
فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله
ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **الرابع** ان الله
تعالى نزه نفسه ان يكون افعاله مثل افعال المخلوقين من التفاوت فقال تعالى ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه ثم هدى والكفر ليس بحسن
الخامس انه تعالى نزه نفسه عن الظلم فقال تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون لا ظلم اليوم
ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا وما الله يريد ظلما للعباد **السادس** انه
تعالى ذم عباده الكفر والمعاصي الصادرة عنهم ووبخهم على ذلك عليه فقال الله
تعالى كيف تكفرون بالله ويقبح منه ان يخلق الكفر في الكافر ويوبخه عليه مع
عجز العبد عن مقاهرته وايقاع خلاف ارادته وكيف يحسن منه ان يقول وما
منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو المانع لهم ويقول لابليس ما منعك
الا تسجد اذ امرتك وقد كان لابليس ان يحتج الى قوله انت المانع لي والقاهر على

ترك السجود ولا اتمكن من مقاهرتك فلم يعتذر بالافتخار على آدم ومثل هذا الانكار
كمثل شخص حبس عبده في بيت وجعله بحيث لا يتمكن من الخروج ثم يقول ما منعك من
الخروج عند الى قضاء اشغالي ويعاقبه على ذلك بانواع العقوبات ولا شك عند
العقلاء ان هذا قبيح **السابع** ماذا عليهم لو آمنوا وقال لموسى عليه السلم ما منعك
اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن وقال فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون
لم تحرم ما احل الله لك انى تؤفكون اذ دعاكم الى غير ذلك ليغفر لكم ذنوبكم ويغفر ما دون
ذلك وانما يتحقق العفو والغفران لو حدث الذنب عن العبد **الثامن** الآيات
الدالة على الانكار كقوله تعالى لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
انى تصرفون انى تؤفكون لم تكفرون وكيف يحسن منه تعالى التعنيف عن ذلك
وهو الفاعل وكيف يحول بين العبد والايمان ثم يقول هماذا عليهم لو امنوا وقد
بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون وكيف يضلهم عن الدين حتى يعرضوا ثم
يصدهم
يقول فما لهم عن التذكرة معرضين **التاسع** الآيات الدالة على انه تعالى خير
عباده في افعالهم وجعلها معلقة بمشيتهم فقال تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن

شاء

شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا
العاشر الآيات الدالة على الانكار على من نفى المشية عن نفسه واضافها
الى الله تعالى قال تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا
اباؤنا ولا حرمنا من شيء وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم **الحادي عشر**
الآيات الدالة على انه تعالى امر العباد بالمسارعة الى فعل الطاعة فقال تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات والسابقون السابقون
اولئك المقربون **الثاني عشر** الآيات الدالة على امر العباد بالافعال
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واقيموا الصلوة اجيبوا
داعي الله وامنوا به واستجيبوا لله وللرسول واركعوا واسجدوا واعبدوا
ربكم وافعلوا الخير فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من
ربكم وانيبوا الى ربكم **الثالث عشر** الآيات الدالة على حث الله تعالى
عباده على الاستعانة به فقال اياك نعبد واياك نستعين استعينوا
بالله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وكيف يجوز ان يخلق فينا الظلم
والكفر وانواع المعاصي ويامرنا بالاستعانة به والاستعاذة من الشيطان

والشيطان عندهم مبرا من فعل شيء البتة ويامر بالاستعاذة منه وقد كان الواجب
على قولهم الاستعاذة بالشيطان والاستعاذة به من الله تعالى عن ذلك علوًا
كبيرًا **الرابع عشر** الآيات الدالة على فعل الله تعالى اللطف للعباد قال الله
تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس
امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله
لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واذا كانت الافعال من
تعالى فاى فائدة يقع من اللطف المقرب اليها مع انها من فعله تعالى **الخامس عشر**
الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باستناد افعالهم اليه لقوله تعالى
ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى
بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
الى آخر الآية وقوله تعالى كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
نصيبهم من الكتاب الى قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فبظلم من
الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وغير ذلك من الآيات

السادس عشر

السادس عشر الآيات الدالة على تحسر الكفار في الآخرة والندم على
الكفر والمعصية وطلب الرجوع الى الدنيا ليفعلوا الخير مع انهم في المرة
الثانية مقهورون على فعل الكفر والمعاصي فاى فائدة لهم في ذلك وقد
كان طريق الاعتذار ان هذه الافعال ليست صادرة عنا باختيارنا بل
هي من فعل الله تعالى وقضائه ولا اختيار لنا فيها قال الله تعالى وهم يصطرخون
فيها ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون قال رب ارجعون لعلى
اعمل صالحا فيما تركت او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من
المحسنين **السابع عشر** الآيات الدالة على نكس رؤس الكفار واستحيائهم
من الله تعالى كقوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم
اى موجب لنكس رؤسهم والحياء اللاحق بهم مع انهم غير قادرين على ترك
المعصية وانها من فعل الله تعالى **الثامن عشر** القرآن انما نزل حجة
لله على عباده وكذلك ارسال الرسل قال الله تعالى لئلا يكون على الناس
حجة بعد الرسل واى حجة اعظم من حجة الكفار فان لهم ان يقولوا
فكيف تامرنا بالايمان وقد خلقت فينا ضده وانه لا قدرة لنا عليه

ولان نفهم مرادك وكيف نهانا عن الكفر وقد خلقه فينا واى عذر لله تعالى عن
ذلك فما يكون جوابه تعالى عند الاشاعرة عن هذا الالزام وما احسن قول
امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلم لما سأله الشامى اكان مسيرك الى الشام
بقضاء الله وقدره ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ولو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ان الله تعالى امر عباده
تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا واعطى على القليل كثيرا
ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب
على العباد عبثا وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فانظر الى توبيخه عم للشامى وتوبيخه
قوله ويحك مع انها كلمة توبيخ حيث ظن ان القضاء اللازم له ثم الى قوله
لو كان قضاء لازما لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد لانه يكون ظلما
من الله تعالى والله تعالى منزه عنه كما انه يسقط الثواب والعقاب والوعد
والوعيد على خلق الاجسام والاعراض التى لا يقدر عليها الا الله تعالى كذا
يجب ان يسقط على خلق الطاعة والمعصية الصادرة عن الله تعالى ولكن لما

ثبت

ثبت الوعد والوعيد والثواب دل ذلك على بطلان القول بالقضاء اللازم ثم
انظر الى قوله امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا والله تعالى لم يقهر عباده على
فعل الطاعة ولا على اجتناب المعصية اذ لو كان كذلك لبطل التكليف وكان
الفعل مستندا الى الله تعالى بل امر عباده بان يوقعوا الفعل على اختيارهم
وارادتهم فان فعلوا اثابهم وان تركوه عاقبهم وكذا حذرهم فى النهى انهم
متى فعلوا المنهى عنه عذبهم ثم الى قوله وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا وهو
يبطل قواعد المجبرة الذين قالوا ان الله تعالى كلف عباده بالمحال وما لا
قدرة لهم عليه واى يسر فى ذلك واى عسر اعظم منه ثم الى قوله عليه السلم
ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها فانه يبطل قواعدهم ايضا فانه لا يلزم
من المعصية الصادرة عن العباد مع انه تعالى لم يردها منهم كونه مغلوبا
لانه تعالى انما يكون مغلوبا لو لم يتمكن من فعل ضد ارادتهم لكنه تعالى
متمكن قادر عليه وانما لم يفعله لانه اراد ايقاع الفعل من العبد على جهة
الاختيار ثم انظر الى قوله ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب عبثا وما
خلق السموات والارض وما بينهما باطلا كما قال تعالى فانه مبطل لقواعدهم

حيث يقولون ان الله تعالى لا يفعل لغرض ولا لمصلحة ولا لحكمة ولم يخلق الرجل
للمشي ولا اليد للبطش ولا اللسان للنطق الى غير ذلك من الاعضاء ولم يخلق
السموات والارض وما بينهما لحكمة ولا لغاية ولا لغرض البتة بل خلق
جميع ذلك لا لغاية راجعة اليه ولا الى خلقه بل لا فايدة اصلا وهذا بعينه
هو العبث والباطل واللعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وسال ابو حنيفة
مولانا الكاظم عليه السلم فقال المعصية ممن فقال عليه السلم المعصية اما
من العبد او من ربه تعالى او منهما فان كانت من الله تعالى فهو اعدل وانصف
من ان يظلم عبده الضعيف ويأخذه بما لم يفعله وان كانت المعصية منهما
فهو شريكه والقوي اولى بانصاف عبده الضعيف وان كانت المعصية من
العبد وحده فعليه وقع الامر واليه توجه الذم والمدح وهو احق بالثواب
والعقاب ووجبت له الجنة او النار فقال ابو حنيفة ذرية بعضها
من بعض والله سميع عليم احتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان العبد لو كان
فاعلا فان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يفتقر الترجيح الى
مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو مح وان

افتقر

افتقر فذلك المرجح ان وجب معه الفعل لزم الجبر والا عاد البحث اليه فتسلسل الثاني
ان الله تعالى مع ان علم وقوع الفعل وجب وقوعه والا لزم انقلاب علم الله جهلا
وهو مح وان علم عدمه استحال وقوعه وعلى كلا التقديرين يلزم الجبر الثالث
ان العبد لو كان فاعلا لكان شريكا مع الله تعالى وهو مح الرابع ان الايمان
لو اراده الله تعالى من الكافر لزم عجز الله تعالى لان الكافر قد وقع مراده وهو
الكفر والله تعالى لم يقع مراده وهو الايمان والجواب عن الاول من حيث المعارضة
ومن حيث الحل اما المعارضة فانا نقرر دليلهم في حق الله تعالى ونقول الله
اذا فعل فعلا فان لم يتمكن من تركه لزم الجبر وان لا يكون الله سبحانه مختارا
في افعاله بل يكون موجبا وهو كفر لانه مذهب الفلاسفة وان تمكن من
الترك كانت قدرته على الفعل والترك واحد فاذا رجح الفعل فان لم يفتقر
الى مرجح لزم ترجيح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح وهو مح عندهم وان
افتقر الى مرجح فذلك المرجح ان وجب معه الفعل لزم الجبر فيكون الله تعالى
موجبا وهو مح وان لم يجب عاد البحث فيه فما هو جوابهم عن الله تعالى هو
جوابنا عن العبد واما الحل فانا نقول لا نم لا يجب معه الفعل قوله يلزم الجبر

قلنا لا نسلم ان الفعل هنا يجب لا بقدرة العبد وارادته والجبر انما يلزم لو وجب
لا بقدرته وارادته واما ثانيا فانا نقول انه لا يجب معه الفعل قوله يلزم
ترجيح احد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح قلنا ممنوع تساويهما بل
يكون الفعل ارجح وان لم ينته الى حد الوجوب وترجيح الراجح ليس بمحال
واما ثالثا فلا نمنع استحالة ترجيح احد الطرفين المتساويين على الآخر
عن القادر لا لمرجح فان العلم القطعي حاصل بان الجائع اذا قدم اليه رغيفان
متساويان فانه يتناول احدهما من غير ان ينظر وجود مرجح والعطشان
اذا وجد مائين متساويين فانه يتناول احدهما ولا يموت عطشا الى ان يحصل
وجود المرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان فانه
يسلك احدهما ولا ينتظر وجود المرجح والاصل في ذلك ان القادر يفعل
بواسطة القصد والاختيار ودعوى الداعي الى الفعل وهذا الداعي هو علم
الفاعل او ظنه بان ما يفعله ضرر او نافع فيه وهو يقصد الخير فاذا تعذر
(خير ونافع له)
طريقه وتساوى الطريقان في حصوله فانه يسلك احدهما من غير
مرجح لان مطلوبه يحصل بكل واحد من الطريقين فالمراد هو القدر

المشترك

المشترك والخصوصيات لا مدخل لها في قصده بل انها حصل مقصوده و
الجواب عن الثاني من حيث المعارضة ومن حيث الحل فاما المعارضة فان
دليلهم وارد في حق الله تعالى لانه تعالى ان علم وقوع فعل عنه فان جاز ان لا
يقع لزم تجويز الجهل عليه تعالى وان امتنع لزم الجبر وانتفاء قدرة الله تعالى
فيكون الله تعالى موجبا لا مختارا وذلك عين الكفر واما الحل فنقول
العلم تابع للمعلوم وحكاية عنه وغير مؤثر فيه والحكاية قد تتقدم المحكي
كما نقول غدا تطلع الشمس من المشرق فانه حكاية عن طلوع الشمس المتقدم
عليه وقد تتاخر عن المحكي ولا يلزم منه وجوب المعلوم وذلك لان العلم و
المعلوم امران متطابقان ولا علم الا وبازائه معلوم والاصل في هيئة
التطابق هو المعلوم دون العلم فاذا تعلق العلم بوجود زيد في الدار فلولا
ان يكون لوجود زيد في الدار تحقق اما قبل العلم او بعده او معه لم يتعلق
العلم به فهو تابع غير مؤثر في المعلوم ايجابا او امتناعا نعم اذا فرضت
تعلق العلم به فقد فرضت وقوع المعلوم لان فرض وقوع احد المتطابقين
يستدعي فرض وقوع الآخر واذا فرضت وقوع المعلوم حصل له وجوب

لاحق وكذا اذا فرضت ما يطابقه وكان هذه الوجوب مع فرض وقوع المعلو
لا يوثر في الامكان الذاتي المعلوم كذا فرض العلم الذي هو مطابقه ولا
فرق بين علم الله تعالى في ذلك وبين علم الواحد منا فاذا علمنا وجود زيد
في الدار لو لم يكن موجودا في الدار لزم ان لا يكون ما فرضناه علما و
انقلاب الحقايق مح فيجب ان يكون زيد موجودا حتى يمكن تحقق علمنا به
وكان وجود زيد في الدار يكون مستندا الى ارادته وقدرته لا الى
علمنا كذلك علم الله تعالى غير موثر في المعلوم **وعن الثالث** انه حظا لان
الشركة انما يتحقق لو قلنا العبد قادر لذاته على جميع الاشياء غير مغلوب
في شيء مما يريد اما اذا قلنا ان الله تعالى قد منحه قدرة وارادة
باعتبارهما يوثر في بعض الافعال وان الله تعالى قادر على تعجيزه وقهره
وسلب قدرته وارادته فانه لا يلزم ان يكون شريكا لله **وعن الرابع**
ان العجز انما يلزم لو لم يقدر الله تعالى على قهر الكافر على الايمان اما على
تقدير ان يقدر الله على قهره عليه واجباره فانه لا عجز لكن الله تعالى
لا يريد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لئلا يقبح التكليف

منه

منه فاي عجز يتحقق ح اذا لم يكن العبد باختياره فان السلطان
اذا امر وزيره ان يفعل فعلا يكون الوزير فيه مختارا لا مجبرا بل
فوض السلطان اليه الاختيار فانه اذا لم يجبر فعله لم ينسب السلطان
الى العجز نعم لو اراد السلطان منه الفعل كيف كان سواء كان
باختيار الوزير او بغير اختياره فاذا لم يفعل الوزير
الفعل ثبت العجز والفرق بين الصورتين
ثابت وليكن هذا اخر ما نقرر في
هذه الرسالة والله الموفق
بالخير والسعادة

تم



الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كفى احسانه القديم وافضاله والصلوة
على سيد الانبياء وآله **اما بعد** انى لما رايت اكثر اهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا فى حدوث محدثه
العالم وقدمه وادعوا ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الاول
وفى وجود الاسباب عنه وفى امر النفس والعقل وفى المجازات على الافعال خيرها وشرها وفى
كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية فاردت فى مقالتى هذه ان اشرع فى الجمع بين
رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك ليرفع الاتفاق
والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى
مقالتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه اذ الفلسفة حدها
وماهيتها العلم بالموجودات بما هى موجودة وكان هذان الحكيمان هما منشئان لاوائلها مبدعان للفلسفة

واصولها

واصولها ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع فى
يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه عن الشوائب والكدر منها والكدورة
بذلك نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوى الالباب
الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول والاعتقاد صادقا متى كان للموجود المعبر عنه
مطابقا ثم كان بين قولى هذين الحكيمين فى كثير من انواع الفلسفة خلاف فلم يخل الامر فيه من
احدى ثلث خلال اما ان يكون هذا الحد المنبئ عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون
راى الجميع او الاكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا واما ان
يكون فى معرفة الظانين فيهما ان بينهما خلافا فى هذه الاصول تقصير **والحد** الصحيح مطابق
لصناعة الفلسفة وذلك يتبين فى استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات من
العلوم وموادها لا تخلو من ان يكون اما الهية او طبيعية واما منطقية او رياضية
او سياسية وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى انه لا يوجد شئ
من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية
وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثر الحكيم افلاطون يروم ان لا يشذ فان القسم
عنه شئ وموجود من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان الحكيم ارسطاطاليس

بيضون لسلوكها غير انه لما وجد افلاطون قد احكمها وابينها واتقنها واوضحها اغتنم ارسطاطاليس
احتمال الكد واعمال الجهد في انشاء طريق القياس وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس
في جزو جزو مما توجبه القسمة ليكون كالتابع المتمم والمساعد الناصح ومن تدرب في علم المنطق
والحكم علم الاداب الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب هذين الحكيمين
يتبين له مصداق ما اقوله حيث يجدهما وقد قصدا لتدوين العلوم بموجودات العالم والجهد
في ايضاح احوالها على ما هي عليها من غير قصد منهما الاختراع والاغراب والابداع والتزخرف و
تشوق بل التوفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك فالحد
الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح ينبئ عن ذات المحدود
ويدل على ماهيته فاما ان يكون راي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين انهما
المنظوران والامامان المبرزان في هذه الصناعة مخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول جدا
العقل اياه واذعانه له اذ الوجود يشهد بضده لانا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع
والحكم من شهادة المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الاراء الكثيرة اذ العقل عند
الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة
تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما

جمعت

اجتمعت فلا حجة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس كثيرة على اراء مدخولة
فان الجماعة المقلدين لراي واحد المذعنين لامام يؤتم فيما يجمعوا عليه بمنزلة عقل واحد
والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد حيثما ذكرناه لاسيما اذا لم يتدبر الراي الذي
يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة فان حسن الظن بالشيء او الاهمال في
البحث قد يعطي ويعمي ويخيل فاما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تامل منها وتدرب
وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت واثارة لاماكن المقابلة فلا شيء اصح مما اعتقدته و
شهدت به واتفقت عليه ونحن نجد الالسنة متطلقة بتقديم هذين الحكيمين وفي
التفلسف بهما يضرب الامثال واليهما يشار الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحكم
العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص على المعاني الدقيقة
المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة واذا كان هذا هكذا فبقي ان يكون في معرفة
الظانين بهما ان بينهما خلافا في الاصول تقصير وينبغي ان يعلم انه ما من ظن يخطئ او سبب
تغلط الا وله داع اليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية
الى الظن بان بين الحكيمين خلافا في الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رايهما اعلم ان مما
هو مركوز في الطباع بحيث لا ينفك عنه ولا يمكن خلوها عنه واكثر منه في العلوم

والآراء والاعتقادات وفي ابواب النواميس والشرايع وكذلك في المعاشرات المدنية و
المعاملات هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات اما الطبيعيات فمثل حكمنا بان كل حجر
يرسب في الماء ولعل بعض الاحجار يطفو وان كل نبات يحترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق وان الجرم
الكل متناه ولعله غير متناه وفي الشرعيات فمثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على اكثر
الاحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من اشياء من غير ان يشاهد جميع افعاله ولما
كان امر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطباع ثم وجد افلاطون
وارسطو وسيرتهما في اكثير الافعال وكثير من الاقوال الخلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما
ان يتوهم ويحكم باطلاق الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا بالعين للاعتقاد
ولاسيما حيث لا مرية فيه ولا احتشام ومع عادة المدح ثم من افعالهما المتباينة وسيرهما
المختلفة تخلي افلاطون من اكثر الاسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من اقاويله
عنها وايثاره مجتنبها وملابسة ارسطو لما كان يهجره افلاطون حتى استولى على كثير من الاملاك
وتزوج واولد وتوزر للملك اسكندر وحوى من الاسباب الدنيويه ما لا يخفى على من
اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر هذا الشان يوجب الظن بان بين الاعتقادين
خلافا في امر الدنيا وليس الامر كذلك في الحقيقة فان افلاطون هو الذي دون

السياسات

السياسات وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان عن فضايلها
واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك فيها التعاون ومقالاته
فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير انه
لما راى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدي به الانسان حتى انه اذا احكم تعديلها وتقويمها
ارتقى منها الى تقويم غيره ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ عما يهمه من
امرها افنى ايامه في الايتمار في اهم الواجبات عليه عازما على انه متى فرغ من الاهم الاولى
اقبل على الاقرب الادنى حسب ما اوصى به في مقالاته في السياسات والاخلاق وان
ارسطاطاليس يري على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسايله السياسية
ثم لما رجع الى العلم نفسه خاصته احس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وكمال امكنه
معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية فمن تامل
هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما
كان بسبب نقص في القوى الطبيعية في احدهما وزيادة فيها في الاخر على حسب
ما لا يخلو منه كل اثنين من اشخاص الناس اذ اكثرهم قد يعلمون ما هو آثر واصوب
واولى غير انهم ربما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض

ومنها ايضا تباين مذهبيهما في تدوين العلوم وتاليف الكتب وذلك ان افلاطون كان ١٦٠
يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم وايداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول
المرضية فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه ويعسر وقوفه عليه
حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين
علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليها الا المستحقون لها والمستوجبون
للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا واما ارسطاطاليس كان مذهبه الايضاح و
التدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من
ذلك وهذان سبيلان على ظ الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطاطاليس
والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية
والتعقيد مع ما يظهر من قصد البيان والايضاح من ذلك ما يوجد في اقاويله من
حذف المقدمات الضرورية على كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي
اوردها مما دل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من النتايج وحذف الواحد
من كل زوجين والاقتصار على الواحد منها مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسة
المدن الجزئية من آثر اختيار العدل في التعاون فخليق ان يعتزم مدبر المدينة في العقوبة

وتمام

وتمام هذا القول هكذا من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يعتزم مدبر المدينة في العقوبة
والثواب معا فان من آثر العدل فخليق ان يثاب كما ان من آثر الجور فخليق ان يعاقب فمنها ذكره
لمقدمتي قياس ما واتباعهما بنتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم
تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر ومن ذلك
اشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح لما يرى من نفسه البلاغة والجهد في الاستغناء
ثم محاذرته عن الغامض من غير اشباع في القول ولا توفية في الخط ومن ذلك النظم
والترتيب والترتيب والرسم في كتبه التعليمية حيث يظن ان ذلك طباع له لا يمكن التحول
عنه فاذا تامل رسائله وجد كلامه متسقا ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما
في تلك الكتب ويكفينا رسالته المعروفة الى افلاطون في جواب ما كان افلاطون كتب اليه
يعاتبه على تدوينه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها في التامة الكاملة المستقصاة
فانه يصرح في هذه الرسالة الى افلاطون ويقول واني وان دونت هذه العلوم والحكم
المصونة المضنون بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت عنها بعبارات
لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في
المسلكين امر يشتمل عليه لان ظاهرا ان مختلفان يجمعهما مقصود واحد ومنها امر

متى

الجواهر وان التي منها اقدم عند ارسطاطاليس غير التي منها اقدم عند افلاطون فان
اكثر الناظرين في كتبهم يحكمون بخلاف بين رأيهما في هذا الباب والذي جذبهم الى
هذا الحكم وهذا الظن هو ما يجدون من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه مثل كتابه طيماوس
وكتاب بوليطيا الصغير كأنه يدل على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من العقل
والنفس والبعيدة من الحس والوجود الطبيعي ثم يجدون كثيرا من اقاويل ارسطاطاليس في
كثير مثل كتابه في المقولات وكتابه في القياسات الشرطية يصرح ان اولى الجواهر بالتفضيل
والتقديم الجواهر التي هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت
والتباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك لان من مذهب الحكماء و
الفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد
في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة اخرى
بغير ما تكلموا به اولا وليس ذلك ببدع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث
ومن جهة ما فقد قيل انه ان ارتفع من حيث ومن جهة ما بطلت العلوم والفلسفة
الا ترى ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت
الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفي

المضاف

المضاف من حيث هو اب او ابن وفي الوضع من حيث هو جالس او متكئ وكذلك سائر ما اشبهه
فالحكيم ارسطو حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك
في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث يراعي احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه
يوجد جميع المفهومات وبها قوام الكلي المتصور واما الحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولى
الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي اقاويله
الالهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر فلما كان
بين المقصدين فرق ظ وبين الغرضين بون بعيد وبين المنحيين اختلاف فقد صح ان هذين
الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف انما يكون حاصلا لو ان حكما
على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها
ومنها ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود عن افلاطون وارسطاطاليس
وينبغي ان يعلم ان مثل ذلك الدرج الذي يرتقى عليها وينزل منها فان المسافة
واحدة وبين السالكين خلاف وذلك ان ارسطوطاليس رأى ان اقرب الطرق واوثقها في توفية
الحدود هو طلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هو ذاتي له وجوهري وسائر ما ذكره في
الحروف الذي يتكلم على توفية الحدود فيه من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان

وفي كتاب الجدل وغير ذلك مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخلو من قسمة ما وان كان غير
مصرح بها فانه حين يفرق بين العامي والخاص وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك لطبعه
وذهنه وفكره طريق القسمة وانما المصرح ببعض اطرافها ولاجل ذلك لم يطرح القسمة لما
لكنه بعدها من التعاون على اقتضاء اجزاء الحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس
في آخر المقالة الاولى فاما ان القسمة التي بكونها الاجناس جزء صغير من هذا الماخذ
فانه سهل ان يعرف وساير ما يتلوه وهو لم يعد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها حين
يقصد الى الاهم ما يحده مما يشمل على الشي المقصود ويحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين
ثم يقسم كل منهما كذلك وينظر في اي الجزئين يقع المحدود بتحديده ثم لا يزال يفعل كذلك
الى ان يحصل امر غائي قريب من المقصود بتحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه عما يشاركه
وهو في ذلك لا يخلو عن تركيبها حيث ركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من
اول الامر اذ كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظ سلوكه ذلك خلاف
ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وايضا فسواء طلبت جنس الشي وفصله او طلبت
الشي في جنسه وفصله فظاهر ان لا خلاف بين الرايين في الاصل وان كانت بين
المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا يوجد بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطرايق

لانه طرفيها عسر ان يكون قول ارسطو وماخذه وسلوكه وذلك محال ويسنح لكنا ندعي
ان لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه بمشية الله وحسن توفيقه
ومنها ما انتحله امو هوس وكثير من الاسكلانيين وآخرهم ساسطوس فمن تبعه
من القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية
كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطون وادعوا انه راي لقياسات
في كتبه يوخذ مقدماتها الكبرى ضرورية ونتايجها وجودية مثل القياس الذي ياتي
في كتاب طيماوس حيث يقول الوجود افضل من لا وجود والافضل تشتاق الطبيعة
ابدا ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهو ان الطبيعة تشتاق ليست
ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في الطبيعة ولان الذي في الطبيعة هو الموجود
الذي على الاكثر ومنها ان الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف الاوحي لوجود
ما اللازمة عنه ويزعمون ان المقدمة الكبرى من هذه القياس ضرورية لقوله ابدا
وارسطاطاليس يصرح في كتاب القياس الذي يكون مقدماته مختلطة من الضروري
ومن الوجودي ويكون الكبرى هي الضرورية وهذا خلاف ظاهر فيقول الا انه لا يوجد
لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه النتايج يكون ضرورية او وجودية النتيجة

كان يشنع به عليه المتاخرون ويظنون انه قد لا يوجد لافلاطن قياسات على هذا
السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ط الا ان الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد
هو قلة التمييز وخلطهم عند المنطق بالطبيعي وذلك انهم لما وجدوا القياس مركبا من
مقدمتين وثلثة حدود اول واوسط واخير ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضرورتا
ولزوم الاوسط للاخير وجوديا وراوا الحد الاوسط وكان هو العلة في لزوم الحد الاول
للاخير والواصل له به ثم وجدوا حال الاول نفسه عند الاخير حال الوجود قالوا اذا كان
حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالاخير حال الوجود فكيف
يجوز ان يكون حال الاول عند الاخير حال الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد
لنظرهم في مجرد الامور والمعاني وانفرادهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على
الكل ولو تاملوا وتفكروا وتاملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل
ما هو ب وكل ما يكون ب فهو ا ثم وجدوا ا وهو بشرط حق المقول على الكل
بالضرورة حينئذ لما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوا ايضا فان القياسات
التي يؤتى بها عن افلاطن اذا تومل حق التامل فيها وجدوا اكثرها واردا في صورة
القياس المؤلف من الموجبين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها

تبين

تبين وهو ما ادعوه فيها وقد يحضرني شكندر الافروديسي معنى المقول على الكل وما
عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن اقاويله ايضا عن كتاب انولوطيقا في هذا الباب
وبينا معنى المقول على الكل ولخصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الضرورتي البرهاني
بحيث يكون فيه غنية لمن تامله عن كل ما يورثه كتبنا في هذا الباب فقد ظهر ان الذي
ادعاه ارسطاطاليس في هذا القياس هو على ما ادعوه على افلاطن انه استعمل الضرب
من القياس في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين
ارسطو امره في انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلم المعبرون في هذا الشك وحلوه وبينوا
امره ونحن ايضا قد شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي اتى به افلاطن في كتاب
السياسة وكذا ارسطو اتى في كتاب السماء والعالم مما يوهم انها سوالب لكنها موجبات
معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذا سائر ما اشبهها اذا الموضوعات
فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك
سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا يمنع القياس من ان يكون منتجا ومن ذلك
ايضا ما اتى به ارسطاطاليس في الفصل الخامس من كتاب باري ارمينياس وهو ان القول
الموجب المحمول فيها ضد من الاضداد فان السالبة اشد مضادة له من الموجبة التي المحمول

فيها ضد من الاضداد فان السالبة اشد مضادة له من الموجبة التي المحمول فيها ضد
ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطن يخالف في هذا الرأي ولذلك يرى ان التي
المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى اشد مضادة واحتجوا على ذلك بكثير
من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب السياسة ان لا عدل متوسط
بين الجور والعدل فهؤلاء فقد ذهب عليهم ما حكاه افلاطن في كتاب السياسة وما
حكاه ارسطاطاليس في ما دمساس وذلك ان المقصودين متباينان فان ارسطو
انما بين معاندة الاقاويل وايها اشد واعم معاندة والدليل على ذلك ما اورده
من الحجج وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شيء من الامور
الا ويوجد فيه سوالب معاندة له وايضا فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري
الامر على هذا المثال فهذي يرى انما قد قيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب
اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع واما ان يكون في موضع
من المواضع ضد الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب
فيها هو النقيض المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بانسان انه ليس بانسان فقد
ظن ظنا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان وساير الاعتقادات

انما

انما الصدق فيها هو اعتقاد النقيض ولما افلاطن حيث بين ان لا عدل متوسط بين
العدل والجور فانه انما قصد بين المعاني السياسية وعرابها الا معاندة الاقاويل فيها
وقد ذكر ارسطو في سعوماخيا الصغير في السياسة شبيها بما بينه افلاطن فقد
تبين لمتامل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين
ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطن اقاويل يبين
فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطو فيها خلافا
وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالهية حسب ما
ذكرناه **ومنها** حال الابصار وكيفيته ما ينسب الى افلاطن من انه يرى مخالف
لراي ارسطو وان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطون يرى
ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثروا المفسرون
من الفريقين الخوض في هذا الباب واعددوا من الحجج والشناعات والالزامات
وحرفوا اقاويل الايمة عن سننها المقصود بها وتاولوا لها تاويلات اشاعت
لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحق وذلك ان اصحاب ارسطو
لما سمعوا قول اصحاب افلاطن في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر

قالوا ان الخروج انما يكون لجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر لها ان يكون
هواء او ضوء او نارا فان كان هواء فان الهواء قد يوجد بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج
هواء آخر وان كان ضياء فان الضياء ايضا قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء
الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا فانه ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الا كد
بين البصر والمبصر ولما لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهوا
ولم لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء وايضا ان قيل ان الضياء الذ
يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالقبل على النظر الى شيء واحد
كما يرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق مثل
ما يفعله النار ولم لا يطفى في المياه كما يطفى النار ولم ينفذ الى السفل كما ينفذ الى فوق و ليس
من شان النار ان ينفذ الى السفل وايضا ان قيل ان الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه
الاشياء فلم لا يتلاقى ويتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن
الادراك النظري هذا وما اشبهه من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ
الخروج عن مقصود القوم وحملهم الى الخروج الذي يتوقف في الاجسام ثم ان اصحاب افلاطون
لما سمعوا قول ارسطاطاليس في الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة

بان قالوا

بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تاثير واستحالة وتغير في الكيفية وهذا الانفعال اما
ان يكون في العضو الباصر او في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر فان كان في العضو لزم
ان يستحيل الحدقة في آن واحد من الالوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما يكون
لاستحالة في زمان من شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان كان يحصل في
بعضه دون بعض لزم ان يكون تلك الاجزاء متصلة متميزة وليست كذلك وان كان الحفظ
الانفعال الحق الجسم المشف اعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد
بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معا وذلك محال هذه وما اشبهها من الشناعات التي
اوردها ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم يكن الالوان وما يقوم
مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما ادرك الناظر الكواكب والاشياء البعيدة جدا
في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان يبلغ المسافة القريبة قبل البعيدة و نحن
نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب منها لا يتقادر دون
شيئا فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات فيؤديها الى البصر و احتج
اصحاب افلاطون على صحة ما ادعوه من ان شيئا ينبعث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه
بان المبصرات متى كانت متفاوتة المسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلة

لانفعال

فى ذلك ان الشىء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون
ادراكه اقل واقل حتى يخفى قوته فلا يدرك ما هو بعيد منه جدا البتة ومما يؤكد هذه الدعوى
انا متى وجدنا ايضا نارا الى مسافة بعيدة فاوقعناها على جسم يجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا
ذلك المبصر وان كانت المسافة التى بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله ارسطو
واصحابه لوجب ان تكون جميع المسافة التى بيننا وبينه المبصر مضيئا ليحمل اللون ويؤدى
الى البصر فلما وجدنا الجسم المجلى من بعد مبصرا علمنا ان شيئا خرج من البصر ويمتد و
قطع الظلمة وبلغ المبصر الذى يجلى بضوء ما ادركه ولو ان كل الفريقين ارخوا عنانهم
قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيين
انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان وانما اضطرهم الى اطلاق
لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم لفظة يدل على اثبات القوى من
غير ان يتخيل الخروج الذى للاجسام ولما اصحاب ارسطاطاليس ايضا ارادوا بلفظ
الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر ان الشىء الذى يشبه
بشىء يكون ذاته وانيته غير المشبه به فمتى نظرنا بعين الانصاف فى هذا الامر علمنا
ان ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان من شنع على اصحاب افلاطون فى قولهم

ما يخرج

ما يخرج من البصر فيلاقى المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر
يلاقيه مما ليس بدون قولهم فى الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل اولئك فى
اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء فى حمل الهواء الالوان واداءها الى الابصار
فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تبحث لها المتفلسفون ويحتالوا بها
واضطرهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعانى ولم يجدوا
لها الفاظا موضوعة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما
كان ذلك كذلك وجدوا العائبون مقالا واكثر ما يقع المخالفة انما يقع فى
امثال هذه المعانى للاسباب التى ذكرناها وذلك لا يخلوا من امرين اما المتخلف المخالف
ولما المعاند فاما ذو الذهن الصحيح والراى السديد والعقل الرصين اذ لم يتعمد
لتمويه او تعصب او مغالبة فلما يعتقد خلاف العالم اطلق لفظا على سبيل الضرورة
عنده لم بيان امر غامض وايضاح معنى لطيف لا يخرج المبصر له عن اشتباه توهمه
الالفاظ المشتركة والمستعارة **ومنها** امر اخلاق النفس وظنهم بان راى
ارسطو مخالف لراى افلاطون وذلك ان ارسطو صرح فى كتاب من احيا
ان الاخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شىء منها بالطبع وان الانسان يمكن ان ينتقل

من كل واحد منهما الى غيره بالاعتياد والتدرية افلاطون يتصرح في كتاب السياسة ١٦٧
وفي كتاب الموسطي خاصة بان الطبع يغلب العادة والكهول اذا طبعوا على خلق ما بعسر
زواله عنهم وانه متى قصد لازالة ذلك الخلق عنهم ازدادوا له عاديا ويأتي على ذلك بمثال
من الطريق اذا نبت فيه الشجر على الحشيش والشجر اذا نبت معوجا متى قصد بجلاد الطرف
منه او ميل الشجر الى الجانب الآخر فانها اذا خليت بسبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت
اخذت قبل ذلك وليس يشك احد ممن يسمع هاتين المقالتين ان بين الحكيمين في امر
الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف
بنيقوماخيا انما تكلم على القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع في شرحنا لذلك الكتاب
ولو كان الكلام فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق
فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني ابدا يكون كليا ومطلقا لا
بحسب شيء آخر ومن البين ان كل خلق اذا نظر اليه مطلقا علم انه ينتقل ويتغير ولو
بعسر وليس شيء من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه بالقوة
ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الهيئات النفسانية وبالجملة فان ما فيه
بالقوة وكل ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ قبول الشيء وضده ومما اكتسب احد

الصدين

الصدين يكون زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الآن ينقص البنية وبالجملة
نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات فيصير بحيث لا يتعاقبان
عليه وذلك النوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء من الخلق
اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبديل واما افلاطون فانه ينظر
في انواع السياسات وفاعلها وايها اسهل قبولا وايها اعسر ولعمري ان من نشأ
على خلق من الاخلاق واتفقت له برهة تمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق
فان نقله ذلك عنه مما يعسر جدا والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض
الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل وبعضهم اعسر على ما صرح به في
كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير فانه عدد اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق
واسباب السهولة كم هي وما هي وعلى اي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات
وما الموانع فمن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل واعطى كل شيء حقه عرف انه لا خلاف
بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الاقاويل عندما ينظر
في واحد واحد منها على انفراده من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول و
مرتبة العلم الذي هو منه وههنا اصل عظيم العناء في تصور العلوم وخصوصا

في امثال هذه المواضع وهو انه كما ان المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة
اخرى صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة الحادثة عنها كالخشب الذي له صورة
تباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها الواح ثم يجعل من الالواح سرير فان صورة السرير
من حيث حدثت في الالواح فالالواح مادة لها وفي الالواح التي هي مادة بالاضافة
الى صورة السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها
من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس متخلقة بالاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد (بدل)
كانت الاخلاق التي معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم
ان عرضت على هذه ولبثت على الاكتساب خلق ثالث صادقت (اي صدقت) التي بمنزلة الطبيعي وذلك بالاضافة
الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رايت افلاطون او غيره يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية
ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ان ما ذكرناه وتفهمه من كلامه لئلا يشكل عليك فتعرف ان
من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدا ونفس اللفظ (قصر) يا
معناه اذا تؤمل جيدا ومنها ان ارسطاطاليس قد انتقد في كتاب البرهان شكا ان الذي
يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي (اي)
كان يطلبه وان كان يعلمه فطلبه علمه ثانيا فضل لا يحتاج اليه ثم اخذ بالكلام في ذلك الى

ان قال ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء اخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل
مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس والذي يطلب الخشبة مثلا هل هي
مساوية او غير مساوية انما يطلب ما لها منهما على التحصيل فاذا وجد احدهما فكانه تذكر ما كان موجودا
في نفسه ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وافلاطون بين
في كتابه المعروف بفاذن ان التعلم تذكر واتى على ذلك بحجج يحكيها عن سقراط في مسائله
ومجاوباته في امر المساوي والمساواة وان المساواة هي التي تكون في النفس وان المساوي
مثل الخشبة او غيرها بل لا يكون مساويا لغيرها متى احس بها الانسان تذكر المساواة (التي)
كانت في النفس فعلم ان هذه المساوي انما يكون مساويا بمساواة شبيهة التي في النفس
وكذلك سائر ما يعلم انما نتذكر ما في الانفس والله اعلم وقد ظن اكثر الناس من هذه الاقاويل
ظنونا مجاوزة عن الحد اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد افرطوا
في تاويل هذه الاقاويل وحرفوها عن سننها واحسنوا الظن بها الى ان جروها مجرى البرهان (هي)
ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح امر خفي بعلامات ودلائل (يدل)
والقياس بالعلامات ليس برهانا كما علمنا الحكيم ارسطو في انولوطيقا الاولى والثانية ولما
الدافعون لها فقد افرطوا ايضا في التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له في هذا الرأي و (غفلوا)

قوله في اول كتاب البرهان حيث ابتداء فقال كل تعليم وتعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم
قال بعد قليل وقد يعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء تعلمها
يحصل من حيث تعلمها معا مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية فليت شعري
هل يغادر معنى هذا القول ما قاله افلاطن شيئا سوى ان المسلك المستقيم والراي السديد والميل الى الحق و
الانصاف معدوم في الاكثر من الناس فمن تامل حصول العلم وحصول المقدمات وحال
التعلم تاملا شافيا علم انه لا يوجد بين راي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا تخالف
ونحن نومئ الى طرف منه بقدر ما يتبين به هذا المعنى ويزول الشك الواقع فيه فنقول ان من البين
الظاهر ان الطفل نفسه عالمة بالقوة ولها الحواس آلات للادراك وادراك الحواس انما يكون
للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هي التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن
قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدم تجارب
فاما التي تحصل من الكليات للانسان لا عن قصد فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم
لا يعنون به واما ان يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها الاوائل والمعارف ومبادي البراهين
وما اشبهها من الاسماء وقد بين ارسطو في كتاب البرهان ان من فقد حسا فقد فقد علما ما
فالمعارف انما تحصل في النفس من طريق الحس ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير

قصد

قصد واتفاق فكانما يتذكر الانسان وقد حصل جزء فجزء منه فلذلك قد يتوهم اكثر الناس
انها لم تزل في النفس وانه يعلم طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت
النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس
اتم عقلا ثم ان الانسان مهما قصد لمعرفة شيء من الاشياء واشتاق الى الوقوف على حال من
احوال ذلك الشيء تكلف الحاق ذلك الشيء في جملته تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب
ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء مثل ما انه مشتاق الى معرفة شيء من الاشياء هل
هو حي ام ليس بحي وقد تقدم حصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه او بحسه
او بهما جميعا احد المعنيين فاذا اصاده سكن عنده واطمان به والتذ بما زال عنه من اذى
الحيرة والجهل وهذا ما قاله افلاطن ان التعلم تذكر فان التذكر هو تكلف العلم والتذكير
تكلف التذكر والطالب مشتاق متكلف فهما يجدهما قصده معرفة الدلائل وعلامات ومعاني
ما كان في نفسه قديما فكانه يتذكره عند ذلك كالناظر الى جسم تشبه بعض اعراضه اعراض
جسم اخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما ادركه من شبهه وليس العقل بشيء يحصل به
دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي
عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا

ومن حال للموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سايرها ولما العقل
فهل تدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده فانه تدرك من حال الموجود
المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المفرق مفرقا ومجتمعا وكذلك سايرما
اشبهها فمن تأمل ما وصفناه على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وصفه في
آخر كتاب البرهان وفي آخر كتاب النفس وشرحه المفسرون واستقصوا امره علم ان الذي
ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان وحكيناه فهذا القول قريب مما قاله افلاطون في
كتاب فاذن الا ان بين الموضعين خلافا وذلك ان الحكيم ارسطو تذكر ذلك عندما يريد
ايضاح امر العلم والقياس واما افلاطون فانه تذكر ما يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس
ولذلك ما اشكل على اكثر ما ينظر في اقاويلهما وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل
ومنها امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلة ام لا ومما يظن بارسطاطاليس
انه يرى ان العالم قديم وبافلاطون يرى ان العالم محدث فاقول ان الذي دعا هؤلاء و
دعاهم الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا
انه قد يوجد قضية واحدة بعينها يمكن ان يؤتى على كل طرفيها قياس من مقدمات ذايعة
مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد وجب على هؤلاء المختلفين اما اولا

فان

فان تؤتى به على مثل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو في كتاب
طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المتركبة من المقدمات
الذايعة وقد كان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم ام محدث مشهورة
كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير ام شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل
مسئلة بقياسات ذايعة وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة
المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذبا فلا يطرح في
الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان
فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به
في هذا الكتاب ومما دعاهم الى ذلك ايضا ما يذكره في كتاب السماء والعالم ان الكل
ليس له بدو زماني فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد
تقدم فبين في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان
انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى
قوله ان العالم ليس له بدو زماني انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه فان اجزائه متقدم
بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدو زماني

ويصحح بذلك انه انما يكون على ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث
الزمان ومن نظر في اقاويله في الربوبية في كتابه المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه امره
في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهنالك
تبين بقاءه ان الهيولى ابدعها البارى جل جلاله لا عن شيء وانها تجسمت عن البارى
سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين في سماع الطبيعي ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت
والاتفاق وكذلك في العالم جملة بقوله في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك
النظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هنالك امر العلل
كم هي واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هنالك ايضا امر المكون والمحرك وانه غير المتكون
وغير المحرك وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما
يكون عن علة مكونة له اضطرارا وان المتكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك ارسطوطاليس
بين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد
لا يتناهى ابدا البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء
الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون
اما كثيرا واما لا شيء فان كان لا شيء لزم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه

ويبين

وبين الكثرة ويلزم ايضا من ذلك ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم بين ان ما يوجد فيه الواحد
من هذا العالم فهو واحد ولا واحد بجهة بجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان الواحد فيه
موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم بين ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات
الواحدية ثم تبين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدم الكثير ثم تبين ان كل كثرة
يقرب من الواحد الحق كان اقل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه
المقدمات الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبين بيانا شافيا انها
كلها حدثت عن ابداع البارى لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع
كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيماوس وبوليطيا وغير ذلك من
اقاويله وايضا فان حروف ارسطاطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من البارى
جل جلاله في حرف اللام ثم ينثني راجعا في بيان صحة ما قدمه من تلك المقدمات الى ان
يستوفيها وذلك مما لا يعلم انه سبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل
يظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم ولامونيوس رسالة مفردة
في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها
في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط

ومتى ما نكبنا كنا لكن نحن عن خلق مبادي مثله لا هو طنا في القول وبعثنا التدليس لاحد من اهل الملل
والنحل والشرايع وساير الطرايق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتخصيص امر
الابداع بالارسطاطاليس وقبله لافلاطون ولمن سلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد
من اقاويل العلماء من ساير المذاهب والنحل ليس يدل عند التفصيل الا على قدم الطينة
وبقائها ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدات والاخبار
المروية فيها والاثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بان كان في الاصل
ماء فتحرك واجتمع الزبد والعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما
يقوله اليهود والمجوس وساير الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي اضداد
الابداع وعما يوجد بجميعهم عما سيؤول اليه امر السموات والارضين من طيهما ولفهما
وطرحها في جهنم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض ولولا
ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن اوضحوا
امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد شيء لا من شيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه
يفسد لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء فيما شاء الله كل ذي
من الدلايل والحجج والبراهين التي يوجد كتبهما مملوة منها وخصوصا ما لهما في الربوبية

وفي

وفي مبادي الطبيعية لكان الناس في حيرة وليس غرضنا لنا في هذا الباب طريقا انسلكه
نبين به امر تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السواء والصواب وهو ان الباري
جل جلاله مبدع جميع العالم على السبيل الذي بيناه من ان العناية الكلية شايعة في
العنايات الجزئيات وان كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها
على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية
وكل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام
الى ان يرتقي من الاجزاء الطبيعية الى السياسات والشرعيات والبرهانيات موكولة
الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسات الى ذوي الالهامات
الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات وللفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين
ولذلك ما لا يواخذون بما لا يطيقون تصوره فان من تصور يظن ان امر المبدع
الاول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من
ذلك واليق به ومهما توهم انه غير جسم وانه يفعل بلا حركة لا يثبت في وهمه معنى يتصور
البتة وان يخبر على انه زاده عيا وضلالا كان فيما تصوره ويعتقده معذورا مصيبا
ثم قدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسم وانه فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصوره انه

لا بد مكان وان اجري على ذلك فكلف تصوره تبلد فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيره وكذلك
لا يعتاد الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء او يبيد لا الى شيء فلذلك ما قد خوطبوا
بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه ولا يجوز ان ينسب شيء من ذلك فما هو من هذا الصنع
الى الخطاء والوهم بل كل ذلك صواب ومستقيم فطرق البراهين الحقيقية منشاها من عند
الفلاسفة الذين يقدمهم هذان الحكيمان اعني افلاطن وارسطاطاليس واما طرق
البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشاها من عند اصحاب الشرايع الذين عوضوا
بابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج ونظام البراهين
على وحدانية الصانع الحق وكان لاقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه بالاقاويل هذين
الحكيمين فمن المستنكر ان يظن بهما فساد تعتري ما يعتقدانه وان رايهما مدخول فيما
يسلكانه ومنها الصور والمثل التي ينسب الى افلاطون انه يثبتها وان ارسطو على خلاف
رايه فيها وذلك ان افلاطون في كثير من اقاويله يومي الى ان للموجودات صورا مجردة في عالم
الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان التي تدثر وتفسد
انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنع فيه
على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة ويبين ما

يلزمها

يلزمها من الشناعات انه يجب ان يكون هناك خطوط وسطوح وافلاك ثم يوجد حركات
للافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات متالفة
واصوات غير متالفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة
واشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات
اخر يطول بها في تلك الاقاويل مما يطول ان نذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة
مثل ما فعلنا في سائر الاقاويل حيث اومانا اليها والى اماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتامل
لها من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا
سلكها طالب الحق لم يزل فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير
ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشكلة وقد نجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية
فلا يخلو هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلث خلال اما ان يكون متناقضة
واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان لها معان وتاويلات تتفق بواطنها
وان اختلف ظواهرها فيتطابق عند ذلك ويتفق فاما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة
تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية انه يناقض نفسه في علم واحد هو
العلم الربوبي فبعيد ومستنكر واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذ الكتب الناطقة

بعد ثم أقاويل أشهر أن يظن بعضها أنه مجهول فبقي لها تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع
الشك والحيرة فيقول إنه لما كان الباري جل جلاله بآنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك
بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في آنيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم
مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق اللفظ عليه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فإن من الواجب
الضروري أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى بذاته بعيدا من المعنى الذي
يتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا
مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه وإذا قلنا إنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف
مما يعلمه من الحي الذي هو دونه وكذا الأمر في سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من
ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطاطاليس
ومن سلك سبيلهما فنرجع الآن إلى حيث فارقناه فنقول لما كان الله تعالى حيا مريدا
لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته جل الله
عن أشباه وأيضا فإن ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدل والتغير فما هو بحيزه
كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد
فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه أما علمت أن من نفى هذا المعنى

عن

عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وتبختا وعلى غير قصد
ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي
أن يعرف ويتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية لا على أنها أشباح قائمة في
أماكن أخر خارجة عن هذا العالم فإنها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم
غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة
في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح وينبغي أن يتدبر هذا الطريق
الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الأقاويل الإلهية فإنه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي
إهماله الضرر الشديد وأن يعلم مع ذلك أن الضرورة يدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية
المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المباينة عن جميع الأمور
الكائنة الموجودة الوجود الطبيعي فإنه إن قصد لاختراع ألفاظ أخر واستئناف وضع لغات
سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل إلى ألفاظه وتصور منها غير ما باشرته الحواس فلما
كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الألفاظ وأوجبنا
على أنفسنا الإخطار بالبال أن المعاني الإلهية التي تعبر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف
وعلى غير ما نتخيله ونتصوره وعلى مجرى هذا المجرى أقاويل أفلاطون في كتاب طيماوس من كتبه

في عالم النفس والعقل ولكن لكل واحد منهما عالما سوى عالم الآخر فان ثلث العوالم متباينة بعضها
اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن الواجب ان نتصور منها شبيه ما ذكرناه انه تمثيلا
يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللباري تعالى مكانا
بعضها اعلى وبعضها اسفل كما يكون الاجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف
فكيف المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان المحلي وقوله
عالم العقل انما هو على ما يقال عالم الجهل او عالم العلم وعالم الغيب ويريد بذلك حيز كل واحد منها
وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس انما اراد به افادة
العقل ما بمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بجزئياتها وبالتركيب عند احساس
النفس بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيله ما يودعه اياها من
الصور الداثرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس وافاضة
النفس على الطبيعة ما يفيدها من المعونة ولا سياق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه
التذاذها بالتلطف لها وسائر ما اشبه ذلك واذا رجوع النفس الى عالمها الى الاطلاق
من محبسها ان النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي
الذي هو محلها وكانها اشتاق الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكانها اطلقت من محبس

موذي

موذي الحجر حالة الملائم المشاكل لها وعلى هذه الجهة ينبغي ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك
الرموز فان تلك المعاني بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها
الحكيم ارسطو في كثير في النفس وكذا الاسكندر وغيره من القدماء الفلاسفة هو اشرف اجزاء النفس
والتي هي بالفعل بآخره ويعلم الالهيات ويعرف الباري جل ثناؤه وكانه اقرب الموجودات
اليه شرفا ولطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم يتلوه النفس لانها كالمتوسطة بين العقل
والطبيعة اذ لها خواص طبيعية فكانها متحدة من احد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالباري
عز وجل على السبيل الذي ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكان الطبيعة يتلوها
كتابه لا مكانا مثل هذا السبيل وعلى ما بيناه كلها مما يعسر وصفها ولا ينبغي ان يعلم ما يقوله
افلاطون في اقاويله فانها مما اجريت هذا المجرى ازالت الظنون والشكوك التي تؤدي
القول ان بينه وبين ارسطو خلافا في هذا المعنى الا ترى ان ارسطو حيث يريد ان
يبين امر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجرد ويسوق في القول ويخرج مخرج
الالغاز وعلى سبيل التشبيه وذلك في كتابه المعروف بانولوجيا يقول اني ربما خلوت
بنفسي كثيرا وخلعت بدني فصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا في ذاتي وراجعا
اليه وخارجا من سائر الاشياء فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في ذاتي

من الحسن والبهاء ما أبقيت متعجبا فأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير وأني محمول
فاعل فلما ارتقيت بذلك بذهني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي فصرت كأني هناك متعلق
بها فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على وصفه ولا الآذان على سمعه فإذا
استغرقني ذلك النور وبلغت طاقتي ولم أقو على احتماله هبطت إلى عالم الفكرة حجبت عني
الفكرة فتذكرت عند ذلك أخي ابرقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس
الشريفة بالصعود إلى عالم الغيب هذا في كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني
اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن إدراك ما عنده وإيضاحه فمن أراد أن يقف على ما
رموا إليه فإن الكثير منه عسير وبعيد فليحفظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الألفاظ متابعة
تامة لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والألغاز فإنهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم
إلى يومنا هذا ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان وكدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا
ولم يقدر واحد مع الجهد والعناد والقصد التام على الكشف والإيضاح فأما مع شدة
العناية بذلك فنعلم أنا لم نبلغ من الواجب فيه إلا اليسير لأن الأمر في نفسه صعب ممتنع جدا
ومما يظن بالحكيمين أفلاطون وأرسطو أنهما لا يريان ولا يعتقدان أمر المجازاة والثواب
والعقاب فذلك وهم فاسد بهما فإن أرسطو صرح بقوله إن المكافاة واجبة في الطبيعة ويقول

يقول

في رسالته التي كتبها إلى والدة الإسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التكلف بنفسها وأراد
تلك الرسالة فأما شهود الله في أرضه التي هي نفس العالمة فقد تطابقت على أن الإسكندر العظيم من أفضل الأخيار
الماضين ولما الآثار المحمودة فقد رسخت في عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها
ومغاربها ولن يعطي الله أحدا ما أتاه الإسكندر إلا عن اختيار والخير من اختاره الله تعالى فمنهم من
شهدت عليه دلائل الأخيار ومنهم من خفيت ذلك وللإسكندر أشهر الماضين والحاضرين ذكرا
وأحسنهم ذكرا وأحمدهم حياة وأسلمهم وفاة يا والدة الإسكندر إن كنت مشفقة على الإسكندر العظيم
فلا تكسبين ما يبعدك عنه ولا تجلبين على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الأخيار
واحرصي على ما يقربك منه وليكن أول ذلك توليك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل ديوس فهذا
وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازاة معتقدا وأما أفلاطون فإنه أودع
آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم العدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب
على الأعمال خيرها وشرها فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد الصراح
أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والأوهام المدخولة بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل
ما هم براءة عنه بمعزل عن ذلك وعند هذا الكلام نختم القول فيما أردنا بيانه من الجمع بين رأيي الحكيمين
أفلاطون وأرسطاطاليس والحمد لله كفاء حقه والصلوة على النبي محمد وآله أجمعين



۱۷۷

رساله یزدان شناخت بسم الله الرحمن الرحیم شیخ اشراق

چون ایزد سبحانه وتعالی از جناب قدس ازلی و پرده غیب قدم بنده را از بندگان خویش
برگزیند ولباس سعادات و خلعت کرامات در وی پوشاند و رقم اصطفیناه فی الدنیا
بر ناصیه او کشد ظاهرترین دلایل آن عنایت و لایح‌ترین شواهد آن رعایت آن بود که در
اوایل کار متاع و طیبات آن عالم بروی عرض کند و وی را از آن نصیبی کامل و حظی وافر
دهد پس آنگاه در میان حطام اینجهانی و زخارف عالم کون و فساد او را بیاکاهاند
و بعضی علوی و تاییدی سماوی او را آگهی و تنبیهی کند و آینه حقیقت فرا روی او
دارد تا یقین بداند که سعادت و کرامت سرمدی سعادت و کرامت آنجهانیست و نعیم
و ملک حقیقی نعیم و ملک جاودانیست نه سعادت اینجهانی پس چون مرا از بخشش
این حال معلوم گشت و استعداد او در تحصیل شرف نفس و شوق او بحکمت میدیدم

وصدق

وصدق رغبت او بدانستن این علم بزرگ متصور شد خواستم که بتقریب غایم بحضرت او
وتحفه بزم مجلس او و حق واجب کرده ام که بالای همه حقها باشد بلکه قربت بشری از زعامت
آن حق قاصر ماند این رساله بپارسی ساختم که تا این غایت محققان حکما از متقدمان و
متاخران مانند این رساله نساخته اند و نام این رساله یزدان شناخت نهادم و آنرا در معرفت
نفس انسانی و کیفیت حال او بعد از مفارقت بدن و شناختن سعادت و شقاوت او پرداختم
و جهد کردم که زودتر این تحفه روحانی و تحصیل سعادت دو جهانی بآن حضرت رسانیدم
ان شاء الله تعالی فصل اول در وجود آدمی درین عالم چون در عالم ترکیب که عالم کون و
فسادست مزاجی پیدا آید بفرمان حق که مستعد بود قبول صورتها از واهب الصور از
عالم اول قبول ضعیف‌تر بود و ملایم مزاج را تا معتدل‌تر میشود و شریف‌تر و قوی‌تر میگردد
چنانکه نخست صورت جمادی بود پس از آن صورت نبات پس صورت حیوان غیر ناطق پس
صورت انسان و او شریف‌ترین موجودات است اندرین عالم و در آفرینش آخرین همه موجودات
افتاده است چنانکه عقل نخستین شریف‌ترین موجودات آن عالمست نفس که در وی
عقل مستفاد حاصل شود آخر موجودات این عالم عنصریست بحکم آنکه آخرین این عالم
باول آن عالم پیوسته باشد و این نیز یکی از حکمتهای عجیب بدیع باری تعالی است که این عالم

نیز موازی و مماثل و مشابه آن عالم باشد که اگر نه این حالت بودی هرگز آدمی خدای را جل جلاله
و فرشتگان را ادراک نتوانستی یافتن. بدانکه هرچه درین عالم است چیزی از آن اصلی و شبیهی
اندرین عالم است اگرچه این عالم اضافه با آن عالم سخت حقیر و ضعیف است و همچون ظل
و شبح است و کامل‌ترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت بیشتر است آدمی
و بدین سبب او را عالم کوچک خوانند بحکم آنکه حواشی عالم روحانی و جسمانی درهم زده‌اند
و عنوداری مختصر که آدمیست از و با هم آورده. و کلام الهی بدین ناطق است که سنریهم آیاتنا
فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و آن حدیث که ان الله تعالی
خلق آدم علی صورته هم دلیلی روشن است درین باب **فصل دوم** در پیوستن نفس ناطقه
ببدن انسانی و چگونگی آن. پس چون درین عالم مزاجی پدید آید که لطیف‌تر و معتدل‌تر باشد از
مزاج نبات و حیوان غیر ناطق و مستعد باشد قبول نفس ناطقه را از آن عالم روحانی
نفس فایض شود از نفوس سماوی و بخصوصیتی بوی پیوندد که آن پیش از آنکه بوی پیوندد
موجود بوده باشد بقوت باید که موجود شود بفعل و آن نفس ناطقه را آلتی باشد در تجاویف
دماغ تا بدو تفکر و تخیل و توهم کند. بدانکه نفس انسانی که ماده روح حیوانیست با بدن
موجود همی آید پیش از بدن موجود بقوت بوده است و نتوان گفتن مطلقا که خود ناموجود

بوده است

بوده است بحکم آنکه از عدم مطلق وجود نیاید و برهان بر آنکه او موجود بقوت بوده است
آنست که چون این مقدمه درست شد که معدوم نتوان بودن هر آینه موجود بوده است اکنون
گوییم وجود او پیش از بدن بقوت بوده باشد یا بفعل اگر بفعل بودی بایستی که همواره از وی فعل
صادر شدی پیش از وجود بدن و این محال است بحکم آنکه فعل و الا بآلتی نبود و این آلت او را
بدن است پس عیانکه موجود بقوت بوده است و بفعل آنگاه میشود که ببدن همی پیوندد
چنانکه گفتیم **فصل سیم** در معرفت قوتهای نفس ناطقه انسانی و چگونگی آن بدانکه نفس
انسانی را دو قوتست یکی دریابنده و یکی کارکننده و قوت دریابنده یا نظریست یا علمی نظری
چنانکه بدانکه ستم زشت است و فرق میان این دو قوت آنست که نظری مقصورست بر علم
و عملی اگرچه روی سوی عمل دارد لیکن از آن علم عملی لازم که بدانکه آن معلوم کردنیست
یا بجای گذاشتنی و لیکن قوت کارکننده قوتیست که چون اشاره کند بعمل آن عمل منبعث
شود و این قوت را عقل عملی خوانند نه از بهر آنکه دریابنده است بل از بهر آنکه محرکیست
اندر دریابنده و چنانچه قوت محرکه در حیوان یا از بهر طلب چیزیست یا گریختن از چیزی
همچنین قوت محرکه که در انسانست یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کار سودمند و این قوت
در حیوان الهامیست و در انسان عقلی و هر دو قوت در انسان موجود است و همچنین باید

١٧٩

دانست که نفس انسانی بالدو رویست یکی سوی عالم علوی تا اثر کند بنفوس سماوی واز آنجا
استمداد کمال کند و دیگر روی سوی عالم سفلی تا از آنجا تدبیر میکند که آلت اوست واز بهر جهت
او بنفوس سماوی آلتی داده اند او را مخصوص آن عالم و آن قوت نظریست واز بهر احتیاج
او ببدن آلتی دیگر داده اند تا بدان آلت بکمال میرسد و آن قوت عملیست و مجموع هر دو قوت
عقلست **فصل چهارم** در اقامت برهان بر آنکه نفس ناطقه انسانی جوهریست روحانی گوییم
صورت معقولات که در نفس ناطقه انسانی حاصل میشود کلی است مثلا چون حیوان کلی و آن
صورت معقول قسمت پذیر نیست اگر فرض انقسام او کنند مخیل باشد نه معقول پس چون منقسم
نشود حلول او در جسم نباشد از بهر آنکه جسم قسمت پذیر است و ممکن نیست که قسمت ناپذیر را
در قسمت پذیر حلول باشد از بهر آنکه هر آنچه در قسمت پذیر فرود آید واجب کند که همچون او
قسمت و جزئیت در وی فرض توان کرد و صورت معقولات را تقدیر و تبعیض توان کردن
پس بدین برهان درست شد که نفس ناطقه انسانی که قابل صور معقولاتست جوهر روحانیست
و قسمت پذیر نیست :: برهانی دیگر آنکه صورت معقولات که در نفس حاصل میشود
از مقدار و این و وضع مجرد باشد و تجرد او از دو قسم بیرون نیست یا باعتبار آن چیزست
که معقول از وی مجرد کرده می آید یا باعتبار آن محل و قسم نخستین باطلست بحکم آنکه آنچیز

از مقدار

١٨٠

از مقدار و وضع و این خالی باشد در ذات خویش قسم دوم بماند که آن باعتبار محلست که معقول
در وی فرود می آید و آنچیز را از لواحق خویش مجرد همی کرداند تا ذات آنرا بحقیقت ادراک کند
چنانکه اوست و از خاصیتهای عقل یکی آنست که چیزها را چنانکه اوست ادراک کند و حقیقت
چیزها چنانکه باشد از لواحق مجرد کرداند پس بدین برهان درست شد که قابل صورت
معقولات جسم نیست و عرضی در جسم نیست پس آن جوهریست که او را تعلقی بجسم است
که آن بدن اوست چون تعلق خادم و مخدوم و آلتی مسخرست او را و نفس مستعمل آن آلتست
و چون بدن باطل کردد او بحال خویش بماند ابد الآبدین بحکم آنکه او جوهریست قایم بذات
خویش مجرد از جسم **فصل پنجم** در پیدا کردن نفوس انسانی که از مبادی حاصل میشود
بباید دانست که نفوس انسانی که از مبادی فایض میشود بر چند قسم اند و اختلاف احوال ایشان
در قوت و ضعف و شرف و خست و حکمت و جهل و خیریت و شرارت و رحمت و قساوت
و حریت و ملوکیت بر حسب اختلاف مبادیست بحکم آنکه معلول مناسب علت تواند بودن
و این حالات ایشان طبیعی است و ایشان در جوهریت مختلف افتاده اند و بدین سبب است
که ایشان در اجرام و اضواء و ثبات و حرکات مختلف اند که جوهرشان در ذات اختلاف دارد
و اگر ایشان در جوهریت یکسان بودندی پس در صفات نیز یکسان بودندی اکنون گوییم که

چون اختلاف معلوم شد بباید دانست که نفوس قوی شریف خیر حکیم رحیم معلول نفوس عالیتر
و بزرگتر و پرنورتر کواکب اند از اجرام سماوی و نفس خسیس ضعیف جاهل شریر قاسی معلول
نفوس فروتر و دنی تر و کوچک تر از سماویات چنانکه آن نفس مثلا که فایض شود
از نفس آفتاب یکی مناسبت دارد با آن نفس که فایض شود از نفس ماه از بهر آنکه معلول مناسب
علت باشد و همچنین اعتبار می باید کردن آن نفوس را که فایض میشوند از نفوس کواکب بزرگ
که در فلک البروج اند در عظم و لکن چه مبادی در کمالیت یکسان اند این احوال مختلف شود و این اختلاط
بعضی با بعضی مرکب میشود چنان باشد که قوی باشد و هم شریر و هم قاسی چون نفس ساحر و ضعیف
و خیر و رحیم هم می افتد چون بعضی زنان و قوی و خسیس و قاسی هم می افتد و حکیم و شریر و خسیس
نیز می باشد اما شریف و خسیس ممکن نباشد و نه ضعیف و شریف و نه قوی و جاهل کرم و صدق
از لوازم نفوس می باشد و قوت و شرف و حکمت و مقابلات آن در نفس انسانی از طبیعیات
و ممتنع الزوال است و خیریت و رحمت و حریت و مقابلات آن در نفس انسانی از اکتسابی
می باشد و بتعالیم و عادات حاصل میشود چنانکه نفس خیر باشد که شریر گردد و رحیم قاسی
و قاسی رحیم و حر مملوک و مملوک حر بدانکه هر نفسی که این فضایل شش گانه کبر شمردیم
در وی جمع باشند آن نفس نبوی باشد و این احوال که درین اقسام یاد کرده آمد در نفوس

متفاوت

متفاوت باشد تا بحدی که در فضایل بغایت کمال باشد چنانکه انبیای بزرگ و در رذیلت مقابل
آن چنانکه نفوس بخت ناقص ضعیف تا بحدی که نزدیک باشد بنفس بهیمی و حیوانی و این
فصل که ما یاد کردیم در احوال نفس انسانی در هیچ کتابی از کتب محققان حکما بدین شرح و بیان
نیست و بدین گونه دیگر نکرده اند و این کفایت و خلاصه از احوال نفس که گفته آمد و تربیت
از احوال عالم طبیعی که ایشان پوشیده داشته اند و باری تعالی دانا تر است بهمه چیزها

فصل ششم در کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال در اکتساب صورت معقولات

چون نفس انسانی در ابتدای آفرینش و اتصال آن ببدن ساده می باشد و بتصور حقایق
معقولات منقش میگردد بنقش ملکوت گوییم که آن صورت معقولات که در وی حاصل
می آید معلول بود و معلول مناسب علت بود و معلول جوهر است پس علت هم جوهر است
و هر جوهری یا جسم است یا نفس یا عقل و ممکن نیست که جسم سبب وجودی چیزی باشد
که آن چیز نه جسم بود و نفس خود صورت معقولات ندارد پس بماند که این جوهر عقل تواند
بود و بدان سبب که نفس انسانی را از قوت بفعل می آرد فعال تواند بودن و آن عقل کره
قمرست که واهب صورت موجودات این عالم و مدبر کننده عالم کون و فساد است بفرمان
باری تعالی و او فیض از حق تعالی میگیرد و می پذیرد بواسطه دیگر عقول که فرشتگان مقربین اند

پس بکمال رسانندهٔ نفس انسانی ابتدا بسبب فایده دادن صورتهای معقولات مر اورا
تا بکمال رسد اوست و بدین سبب عقل فعال گویند ولیکن آن روح کمالات نفس است
وفیلسوف که مستعد است بکمال رساند ایشان مکمل بعرض باشند نفس انسانی را از بدایت
اکنون گوییم که تابش عقل فعال که بر نفس انسانی افتد تا اورا مدرک همی کرد اندرو
بواسطهٔ او صورت معقولات را ادراک همی کند چون تابش نور آفتاب است که بصر
مدرک همی کند تا بواسطهٔ او محسوسات جسمانی را ابصار همی کند و همچنانکه بصر
مدرک بقوت است و بواسطهٔ نور آفتاب بفعل همی آید نفس ناطقهٔ انسانی عاقل بقوت است و
بواسطهٔ تابش نور عقل فعال بفعل می آید و عقل فعال و دیگر عقول با فاده این نور بخیل
نیستند و لفاضه این نور بر موجودات عالم روحانی و جسمانی یکسر آینده اند اما
قصور که هست از قابلان و مستعدان است و قصور ایشان نیز بسبب ترکیبات
این عالم کون و فساد است و بحلول انعم دیگر پس چون در ایشان که فیض از باری تعالی
می پذیرند و این نور بعبارت دانا این جوید و این افاضه هست مبداء اول بجود و افاضه
اولیتر که آن نور مر اورا ذاتیست و آن نور حقیقی که بحر بصر مرئی نیست چون بسلسله
نظام بدین عالم جسمانی میرسد یکی از جسمانیات چون آفتاب که چندین نور میدهد بین

کہ چنین

که چندین چیزها درین عالم کون و فساد پدید می آید تا هر یک از موجودات این عالم بنیل حظ خویش
از وجود آن نور چه نصیب میگیرند و اگر صاحب بصیرتی درین یک مسئله تأمل شافی بجای
آرد بسیار معانی مستور او را مکشوف شود و آیهٔ اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ
كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ
شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ
نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ حجتی برهانیست برین یک مسئله و این
آیه و این فصل مجال بسیار شرح و بیان دارد **فصل هفتم** در شناختن معاد
انسانی بدانکه حقیقت لذت و الم آنست که لذت دریافتن چیزی ملایمست و الم دریافتن
چیزی منافی و هر قوتی را از مدرکات لذتی و المی است بحسب آن قوت چنانکه لذت قوت
غضبی غلبه است و لذت قوت شهوانی ذوق و لذت قوت وهم رجا و لذت عقل علم
و غرض از استنباط صناعت منطق و شناختن علوم طبیعی و ریاضی آنست که معرفت
معاد نفس انسانی حاصل کنند و بدانند که آمدن از کجاست و بازگشت بکجا و از حالت
بدکه عبارتست از آن شقاوت و دوزخ روحانیست بحالت نیک چون رسانند که عبارت
از آن سعادت و بهشت جاودانیست اکنون چون حقیقت لذت و الم بدانستی بدانکه این

قوتها که جسمانیست بعد از فساد بدن باطل شوند و قوت عقل که نفس راست تا نفس باشد هیچ [illegible]
در معاد پس گوییم چون مدرک در غایت انتباه باشد و ادراک مدرکات بحث ملایم از جهت
رسیدن مدرک بکمال آن لذت قوی تر باشد و اگر بعد از آن باشد الم سخت تر و ادراک عقل در غایت
انتباه است و مدرکات معقول در غایت ملایمت از جهت کمال و عدم ادراک در غایت منافات
بحکم آنکه در میان نفس و مدرکات او حجابی پیدا آید که از همه حجابها قوی تر بود اکنون گوییم که
حال مدرک و مدرکات معلوم شد و نسبت میان ایشان حاصل آمد و تحقیق گشت که ادراک
نفس را لذتی خواهد بود یا الم گوییم نفس یا متعلق باشد ببدن یا مجرد اگر متعلق باشد از ادراک تام
بود از بهر آنکه مشغول باشد بچیزی که نه از ذات او بود و آن بدنست و همگی خویش صرف او
کند همچنانکه معشوق هست عاشق صرف کند در احوال خویش پس هر گاه که نفس بچیزی
مشغول شود از چیزی دیگر باز ماند و پیوسته کاری او را از کاری باز میدارد و [illegible]
نفس چون مدرکات اشرف و معشوق اعلی صرف نشود و همگی خویش را ببدن داده باشد که این بدن
او را چون مالوف است و آن عالم در حق او چون معشوقی که مدرکات بعقل نباشد بلکه بقوت
و بیشتر نفوس را درین عالم حال چنین است که از لذت روحانی و حالت آنجهانی بیخبر باشد
الا آنکه مؤید شود از باری تعالی بتایید الهی و فیض علوی چون انبیا علیهم السلم و محققان حکما

واگر

واگر روح غیر ازان عالم بر بین نفوس ضعیف افتی که درین عالم اند هر کس باحوال بدنی و اشتغال اینجهانی
مشغول شدندی و این خوشیها و لذتهای ناقص جسمانی را بحث حقیر و ذلیل داشتندی
مگر آنچه ضروری بکار بایستی اما بسیار مصلحت عالم درین و این حکمت و وجود نظام
بدین سبب حاصلست و از اینجاست که باری تعالی میگوید واذا رایت ثم رایت نعیما و ملکا
کبیرا و جای دیگر میگوید فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین و پیغمبر صلی الله
علیه و آله و سلم میگوید ما لا عین رات و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر **فصل هشتم**
در شناختن احوال نفوس در معاد بعد از مفارقت بدن **بدانکه** بیشتر غرض درین باب
شناختن این فصل است تا چون این حال مصور شود بتکمیل نفس مشغول شود که آن سبب
سعادت او خواهد بود در معاد و شناختن این فصل از همه مهم ترست اکنون گوییم نفوس
مثال ماده ایست که مجرد باشد از صورت و او را دو پیوندست یکی با این بدن و یکی با آن عالم
که خاص اوست و همچنین او را کمالی و نقصانیست کمال آن یا علمی است یا عملی اما علمی آنست که
منتقش شود بصورتهای جمله موجودات عالم روحانی و عالم جسمانی چنانکه در وجود
که ابتدای او شناختن باری تعالی است و بعد ازان جواهر روحانی نخستین که ایشان
فرشتگان مقرب اند یعنی عقول و آنگاه شناختن جواهر روحانی دوم که ایشان نیز فرشتگان

یعنی تن پرور بعد از ین جواهر جسمانی سیومین تا آنگاه که جمله موجودات برهان یقینی متصور
شود و نفس بعلم یقینی و عمل صالح با فرشتگان یکی گردد و مشابهت یابد بصورت عالم کلی
چنانکه خواجه سنایی گوید: تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک : برگ توتست
که گشتست بتدریج اطلس: اما علی آنکه نفس مجرد شود از ین علایق بدنی تا هیچ
اثری از آثار بدنی در روی نماند که بوقت مفارقت او را از عالم سفلی جاذبه باشد و نیز متصل
بود ببدن و او را لذات و آلام بدنی از خالق بجا الوقت بکردانند متاع و طیبات دنیا او را
معروف کند اکنون بباید دانست که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از ین اقسام که یاد
کردیم خالی نباشد و بیرون نباشد یا او را قسمی دیگر هست گوییم که هر نفس که بمعاد رسد یا ساده
باشد یا غیر ساده و ساده یا پاک باشد یا ناپاک و غیر ساده یا تمام بود یا ناتمام و هر یکی
از یشان یا پاک بود یا ناپاک اما نفس ساده پاک چون نفوس اطفالست و نفوس ابلهان
از عوام که ارواح ایشان از ابدان چون مفارقت افتد ساده مانند و ایشان را ادراک
لذتی باشد و نه ادراک الم از آنکه ایشان را علت لذت و الم نباشد بحکم آنکه نه با آن عالم
علاقه دارند و نه با این عالم و از ینجاست که سید صلی الله علیه و آله میگوید: اکثر اهل الجنة
البله و الصبیان و در حق اطفال میگوید نفوس الاطفال بین الجنة والنار و نیز در معنی

حکای

برآمد

حکای محقق آمده که البلاهة ادنی الی الخلاص من فطانة تبراء اما نفس ساده ناپاک از جهت آنکه
از عالم روحانی غافل و او را شوقی نباشد بمعشوق اعلی و او را از آن عالم جاذبه نبود و از جهت علاقه
بدنی با این عالم جاذبه باشد بعشق بدنی چون مفارقت کند مشتاق او بماند و بجاهای او
و میان معشوق او و پیدا شود الم عظیم بماند و از ینجاست که در بعض کلام مجید آمده
وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ
صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ و لیکن این الم بتدریج برخیزد و بر روزگار دراز منتفی شود تا آنگاه
که نفس غایب بر خالق گردد نه لذت باشد و نه الم و اما نفسی که ساده نباشد و پاک بود چون مفارقت
بدن کند بعالم عقل پیوندد و بجواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در کمالی که اینجا
حاصل کرده باشد و عمل صالح بیین که این چه لذت باشد و چه پادشاهی که ورای آن هیچ
لذتی و ملکی و پادشاهی نشناسیم که ابد الآبدین و دهر الداهرین در مطالعه حضرت
جنان ذات و جنان پادشاهی بدان عظمت و بها و کمال و جمال بماند که یکلمحة البصر
یک زمان از لذت منفصل نشود و اگر خواهم تا آن لذت روحانی را بدین لذات جسمانی
تفهیم کنم دشوارتر باشد الا با عارفی یا صاحب ذوقی و بصیرتی که او را این ذوق حاصل
شده باشد این حالت درین عالم تواند یافتن و بحقیقت ملک ابدی و نعیم سرمدی و لذت

جاودانی آنست و باری تبارک و تعالی چند جای در قرآن مجید یاد کرده است آنچه وقت را
خاص بود مساعد کرد و نیز لایق این مختصر آنست که بدان استشهاد کرده آید قال الله تعالی
فَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ
رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ و جای دیگر میفرماید كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي
عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ و جای دیگر میفرماید
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ و امثال این
در قرآن بسیار است و در تدبیر هر لفظی معانی و حکم فراوانست و جز راسخان در علم
و محققان در حکمت نشناسند پس چون این نفس مدبر بیچاره که او را درین عالم خاکی
و خاشاکدان بقهر آورده اند ممکن میباشد در حوالی که ببیند ملک و نعیم جاودانی
تواند رسیدن و او کمترین بنده ایست مر باری تبارک و تعالی را با صد هزار دیگر فرشتگان
کربندگان و ببیند بینی که ملک و عظمت و جلال او که مبدا همه است و همه موجودات
صادر از فعل او بچه حد باشد بلکه آدمیان از ادراک آن عاجزند و اینکه العجز عن
درک الادراک ادراک از بنجاست و سخن نبی علیه الصلوة والسلام دلیلست برین یعنی
لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک و اما نفس کامل ناپاک چون مفارقت

کند

کند او را المی عظیم پدید آید یکی از جهت مبدا و اول یکی از جهت بدن که هر دو معشوق
او باشند و با ایشان نرسد پس او در عذاب الیم بماند چون آن اثر و هیات که از جهت این
عالم حاصل باشد بتدریج از وی بریزد تا آنگاه که ازین عالم خلاص یابد و بلذت
روحانی رسد و قرآن مجید باین ناطقست وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ
حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا و جای دیگر میگوید إِنَّ اللَّهَ
لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ و شرک آن باشد که وحدانیت
او بیقین نداند چنانکه ما یاد کردیم و اندران بشک و شبهه باشد و نیز این سخن
دلیلست بر آنکه مؤمن فاسق در عذاب مخلد نماند و اما نفس ناتمام پاک و آن نفس ناقص
باشد که شوقی حاصل کرده باشد در اکتساب کمال و بدان نرسیده باشد چون مفارقت
کند آن شوق در وی بماند و بمعشوق اعلی نرسد و انتقال بدو نیابد المی عظیم هایل او را
پدید آید که ابد الآباد در وی بماند و او را از حالت طبیعی بگرداند و نعوذ بالله من تلک
الحالة اما آن الم که ازین عالم باشد نماند بحکم آنکه پاک بوده باشد و اما نفس کامل
ناپاک چون مفارقت کند چنان بود که یاد کردیم در حال نفس ناکامل پاک الا آنکه
الم این سخت‌تر و صعب‌تر باشد از بهر آنکه او را المی دیگر بود از جهت بدن چنانکه

یاد کردیم اما آن الم که از جهة بدن بود بتدریج از وی منفسخ شود و درازی و کوتاهی زمان
بحسب شدت و ضعف علاقه بود پس چون المی که از جهة بدن عارض شده باشد زایل
کرد المی که از جهة نقصان بود بماند و هرگز بر نخیزد و در پیجاست که باری تعالی میفرماید
واما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات والارض
الا ما شاء ربک پس بر همه عاقلان واجبست که روی بشرایع الهی آرند و دست در معالج
حکمی زنند و از این حالت بترسند که فردای روز قیامت فریادرسی نباشد و امروز ترک
این عالم طبیعت بگویند و همت از این عالی تر دارند که در تحصیل خاک و سنگ و سفال
همه عمر بسر برند الا آنچه ضروری باشد و این روزی چند که اینجا موجود است غنیمت
شمرند و این جوهر علوی را که بدین شریفی بتو داده اند او را بعلم و عمل بدرجه فرشتگان
مقرب میتوانی رسانیدن و سعادت ابدی در حضرت سرمدی حاصل میتوانی کردن
چرا تربیت او بضد آن کنی و او را بدرجه خوک و سگ رسانی و از برای خوراکی و
پوششی و جایی که روزی چند بعاریت بنشینی این بیچاره را در شقاوت و هلاک ابدی
افکنی چرا فردای روز قیامت مر او را ندامتی نباشد و این حال روحانی معنوی مر نفس را
حاصل نیاید فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید **فصل** در شناختن

نبوت

نبوات و معجزات و کرامات و دانستن نفس قدسی نبوی که چگونه بود و وصول وحی و
کیفیت حال خواب و شناختن حال غیبات و معرفت کهانت و آن شش فصل است
فصل اول در شناختن نفس قدسی نبوی که پیغمبر را بود و در مراتب
موجوده در سلسله نظام چگونه ممکن بود که باشد بباید دانست که ابتدای وجود
از مبدا اول است تعالی شانه پس جوهر روحانی نخستین پس جواهر روحانی دومین پس
اجرام سماوی که بدرجه هر چه عالی تر است بفیض نزدیکتر است و بمرتبه شرف بیشتر
تا آنگاه که بفلک قمر رسد و بعد از آن وجود هیولاست که قبول صورتها کند و او
دو گونه است یکی آنکه قبول صورتهای سماویات کند و یکی آنکه قبول صورتهای کاین
و فاسد کند و اول صورتی که بدید آمد در عالم کون و فساد صورت عناصر باشد پس
بتدریج اندک اندک زیاده شود در قبول صورت و اول وجودی که در عالم عناصر پدید
آید ضعیفتر و خسیس تر از آن بود که بعد از وی در وجود آید چنانکه نخست ماده پس
عناصر پس مرکبات جمادات و معدنیات پس نامیات یعنی نبات و حیوان و انسان
و فاضلترین و کاملترین ایشان در وجود نوع انسانست آنگاه دیگر حیوانات و فاضلترین
و کاملترین انسان آنست که نفس او عاقل بفعل گردد یعنی صورت معقولات در وی

وبرهان یقینی حاصل شود وآنگاه اورا عقل مستفاد خوانند وهیأت صالح واخلاق جمیل
در وی پدید آید بتکرار افاعیل وتعود بعادات پسندیده تا آنگاه که یکی شود با عقول
مفارق وفاضلترین وکاملترین اینها آنست که بمرتبه نبوت رسد وخاصیتها در نفس
او پدید آید که آن نفوس دیگر را که گفتیم وشرح کردیم نباشد چنانکه سخن خدای
بگوش بشنود وفرشتگان را بچشم ببیند ووجود چنین شخصی در عالم جایزست ودر
بقای نوع انسانی واجبست **فصل دویم** در پیدا کردن آنکه نفوس قدسی صور
معقولات کلیات چگونه بفطرت دریابند که عبارت از آن وحی است چون این مقدمه
بشناختی در ترتیب وجود که ممکنست درین عالم وجود شخصی چنین ومثل آن ماده
که قبول این صورت تواند کرد پس هم ممکن باشد که قوت نفس او تا بجایی رسد که بسبب
شدت اتصال بعالم عقلی وجواهر فرشتگان چنان شود که بزمانی سخت اندک چون
او را در تحصیل معقولات اندیشه افتد در هر مسئله او را حد وسطی پیش آید که بدان
سبب بر جمله معقولات کلیات بی معلم وکتابی حاصل شود وقوت حدس او بحدی
بود که بی تفکر او را بباید کردن تا این علوم او را حاصل شود وچنان پندارد که مسائل
کسی در دل او می افکند ووجود این چنین شخص بس نادرست واو خلیفه خدای شود بر زمین

واین نفوس قدسی را درین سه حالاتست که قسم نظری وقسم عملی وآثار طبیعی گویند
ودر پیش بچند جای اصول آن یاد کردیم تفاوت بی اندازه هست که در بعضی قوی تر
میباشد ودر بعضی کمتر وهست که بعضی با بعضی مرکب میشود اگرچه هم نفوس قدسی
بنوعی در کمال یکی باشند **فصل سیم** در دانستن مغیبات که چگونه دانند وحقیقت
حال خواب وحقیقت کهانت باید دانست که در ذات عقول مفارق صورت معقولات
کلیات حاصلست چنانکه چند جا یاد کردیم ودر ذات نفوس سماوی صورت جزئیات
وحوادث که در زمان مستقبل در عالم کون وفساد پدید می آید حاصلست بسبب
بودن ایشان با ماده چون این مقدمه را دانستی بدانکه نفس ناطقه انسانی معلول
نفس ناطقه سماویست چنانکه یاد کردیم وهر آینه معلول مناسب علت تواند بودن
وچون در ایشان صورت جزئیات کائنات فاسدات فیما مضی وما یستقبل من
الزمان حاصلست پس بسبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس وتناسب ایشان در جوهریت
وعلیت ومعلولیت ودیگر اسباب آن صورتها گاه گاه درینان نیز پدید آید چون
ارتفاع اسباب موانع برخیزد چنانکه مثلا دو آینه در برابر هم بدارند که منقش باشد بصورتها
ویکی ساده صیقلی آن صورتها از آینه منقش در ساده صیقلی پدید آید وخواب

دیدن آدمی و دریافتن حالاتی که در مستقبل زمان خواهد بود در بیداریست و لیکن را
شرحی بیشتر دهیم تا تصور بهتر توان کرد گوییم که در حواس آدمی ظاهر و باطن شواغلند
مر نفس انسانی را از کار خویش بحکم آنکه کار او جولان کردن است در عالم روحانی و تصور
معقولات و در ابتدای کار از آنجا آمده است و اینجا غریب و بیگانه است پس چون حواس
معطل شوند و او را مشغول نکنند با کار خویش پیدا آید صورتهای کاینات و حوادث که
درین عالم پدید خواهد آمدن تا از جزئیات قدری از آن نفوس می پذیرد اما قوت متخیله
در عالم خواب هم در کار باشد عادت و جبلت او محاکات است و تفصیل و ترکیب صورتها
از یکدیگر و بر یکدیگر پس چون نفس سخت قوی بود با او التفات نکند خواب بالحاجت
نباشد بتعبیر همچنانکه خواهد بود نفس بر بیند و اگر نفس ضعیف بیند بکار آوردن
آن در ماند و آنچیز که دیده بود متخیله او بچیزی دیگر مانند کند چنانکه کار و عادت
اوست که او شیطان بزرگست پس آنگاه آن خواب بالحاجت افتد بتعبیر پس نفوس
انبیا بسبب قوت نظری که در ایشانست و شدت اتصال ایشان بآن عالم آنچه دیگران در
خواب بینند ایشان در بیداری توانند دید و دانستن غیبیات هم ازینجاست و اما
دانستن حقیقت کهانت اگرچه نفوس کواهن را قبول جزئیات هم از عالم نفس است

اما از عالم

اما از عالم نفس برتر نشوند و از عالم عقل قبول معقولات کلیات نتوانند و در نفس
ایشان استعداد نباشد و نیز آن خواص که در ذات نفوس نبوی حاصل بود چون
قوت و شرف و حیزیت و حکمت و آنچه در پیش یاد کردیم در نفس کاهن هرگز نبود و نفس
کاهن هرگز بکمال و نیکبختی آنجهانی نتواند بود و نفس او در خود مزاج او افتاده بود سخت
ناقص و هرگز هیچ کاهن تمام بدن نبود و آن کهانت دانستن او را بسبب نقصان است
نه بسبب کمال و کمال نفس از کمال بدن باشد **فصل چهارم** در کیفیت معجزات و کرامات
چون قوتهای نفس قدسی نبوی در قسم نظری و قسم عملی بدانستی و بشناختی که قبول نفس
انسانی مر صورت معقولات را از عقل فعال و صورت جزئیات را از نفس فلکی
بر چند نوع است اکنون سخن در آثار طبیعی گوییم که اصل معجزات و کرامات است
گوییم چون در نفس انسانی صورتی پدید آمده باشد که از آن صورت اثر طبیعی در بدن
پیدا شود از حرارتی یا از حرکت بعضی اعضا مثلاً از صورتی که غضب انگیزد و بجنبد
در تن حرارتی و تغیر لونی پدید آید و صورت مشتهی را پذیره باشد که عضو خاص را
انتشاری بود و این همه آثار طبیعی است که از جوهر نفس است و اگرچه مفارقست در
بدن پدید می آید پس ممکن بود که چون نفس آدمی در شرف بغایت کمال رسد و بدین جایگه شود

و دو قوت و نبوت که ما گفتیم از وی در عالم عنصر تاثیرها پدید آید و بارانها و ابرها و آثار
عجب در هوا پیدا گردد و اگر هلاک قومی خواهد صاعقه و اسباب آن پدید آید و نیز
در حیوانات و نباتات و جمادات بتاثیر نفس او انفعالی پدید آید که مثل آن از معهود
بشریت بیرون بود و ما این معنی را شرح بدهیم بدانکه موجوداتی که در عالم عناصر پدید
می آید از دو چیز حاصل میشوند یکی از هیولی و دیگر از صورت و هیولی ازین عالمست
و صورت از آن عالم از واهب الصور و هر آنچه درین عالم بود و آنگاه بوجود آید
صورت از واهب الصور یافته باشد بحسب استعداد و عطایای سماویات چنانکه
مثلاً بخار صورت باران و برف و تگرگ پذیرد و ماده نبات و حیوان که صورت نبات
و حیوان پذیرد و بسیاری از حیوانات هستند که چون ماده ایشان قبول صورت
یافت و مستعد شد بی زمان در وجود می آید و خلق الساعة اینست اکنون گوییم
چون نفوس قدسی نبوی بدرجه کمال و قوت و شرف تا باین حد رسد که ما یاد کردیم
آنگاه مناسب شود در جوهریت و مجاورت با آن نفوس و شدت اتصال بعالم ملکوت
ببعضی اثرها با ایشان مانند گردد تا آن قوت فاعلی که در ایشانست درین نفوس نیز
پدید آید و قوت انفعالی خود در ارضیات حاصل باشد بتاثیر ایشان صورت از هیولی

برود

برود و صورت دیگر حاصل آید و این آثار طبیعی که گفتیم درین عالم ظاهر گردد و
بوجود ایشان بسیار خیر و مصالح و نظام امور پدید آید و ظلم و فساد و شر دور و ناچیز
گردد و این اصلی است و قانونی مر دانستن معجزات انبیا و کرامات اولیا را و من در عهد
خویش مانند این کرامات که منسوب باشد بنفوس اولیا و حکما بسیار دیده ام و معجبات
بسیار شنیده ام و ازین باب چند چیز دیگر مکشوف شود اگر درین معنی صاحب بصیرتی
تامل کند و تا نپندارد عام ازینجاست و همگی این احوال مستند است تا خواست باری تعالی
و فیض او و نخستین اثر فیض با آسمانها رسد آنگاه بزمین اما بزمین اما بی زمان بود و
این آیة دلیلست برانکه انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون
و ازین سبب است که وقت دعا دست بر آسمانها دارند و وجود جمله موجودات
سماوی و ارضی از باری عز و شانه است و این فرشتگان وسایطند و چون بندگان
فرمان بردارند و نظر و مطالعه میکنند حضرت مقدس را و منتظرند تا از اینجا چه فرمان
رسد که بآن کار کنند و با آسمانها و زمینها ایشان رسانند بحکم فرمان و طبیعی و منجم
بیچاره خود ازین اصول خبر ندارند آن یکی احوال بطبیعت باز می بندد و این دیگر بنجوم
و هر دو از حقیقت حال آگاهی نداشته اند و از آن حضرت مقدس بیخبرند بل نظر ایشان

تا بدانجا خود نرسد و قضای ازلی علم سابق باری تعالی است که در ذات او حاصلست
و آنرا ابتداء زمانی و منتهای زمانی نیست و نباشد و زمان و مکان از آنحضرت سخت
دورند و ایشان در عالم جسم و لوازم اویند و در وجود در انحط اقصی افتاده اند بانضمام
بآن عالم و نیز هر موجودی که هست برون ذات احد و همه اسیر و مجبور قدر اند **فصل**
پنجم در ابتدا کردن بآنچه وجودی نبی ضرورتیست درین عالم چون ایزد تعالی آدمی را
بیافرید و از میان دیگر حیوانات ممیز کردانید پس هر شخصی را حاجتمند شخصی
دیگر کرد در میان نوع انسان بصناعات مدنی و اگرچنانچه یک شخص متفرد خواستی
تا جمله شغلها که او را ضرورتیست کفایت کند بذات خویش بتنهای ممکن نشدی
و الا بمعاونت و معاضدت دیگری از بنی جنس خویش در هم نیفتادی چنانکه این
شخص مثلا از بهر دیگری نان بپزد و دیگری از بهر او آستان بجنبن راست کند
و دیگری از بهر این دیگر آلات در هم آید تا باجتماع و معاونت و مشارکت ایشان
کار جملگی بنظام بود پس بسبب اجتماع حاجتمند شدند بترتیب شهرها و عقد مدینها
و قیام نمودن بشرایط و مصالح آنچه در بلاد و مدن بکار آید پس چون نظام مدنی
سن حاصل می آمد چاره نبود از وجود انسان و بقای نوع او و مشارکت بنی جنس

خویش

خویش و مشارکت عالم نیشد الا بمعاملات میبایست که سنت و عدل میان خلق
مستمر و مستقیم شود پس حاجت بود بشخصی که نبی و علی باشد هم از جنس بنی آدم
تا این سنت میان خلق بگسترانید و ظلم و جور و ناراستی محو کند پس بوجود اینچنین
شخص حاجت بیشتر از آن بود که بوجود مژه چشم و موی ابرو و تقعیر زیر قدم و سرخی
لبها و اختلاف انگشتان و مانند آن که زیادات در آفرینش و منافع آدمی و
چون حکمت الهی و قضای سابق با مثال آفرینش این زیادات همی رسید که بآن حاجتی نیست
بوجود اینچنین شخص که در عالم این مصالح عام میان خلق بگسترانید اولیست که برسد
و عنایت ازلی که اقتضای این آفرینشهای ناضروری میکند زیادتر و کاملتر از آنست
که مصلحت بدین بزرگی فرو گذارد اکنون گوییم که وجود چنین شخص درین عالم ضروریست
و او را فضلها و خاصیتهاست که دیگر اشخاص را آن نباشد و معجزاتیست صادر از و که
دیگران از آن عاجز باشند و او خبر دهنده است از احوال غیب از نزدیک صانع و احد
عالم قادر خالق فاعل که علم سر و علانیه او راست و واجب چنان است که این صانع را طاعت
دارند و بندگی کنند و بر آن جمله که این صاحب شرع نموده است و از نزدیک این صانع
بواسطه فرشته که او را جبرئیل خوانند و روح القدس گویند خبر باز داده است در

عبادات و دیگر احوال پیش گیرند و از آن اوراد شرعی نگذرند و روی بخدمت صانع آورند
و چنان دانند که این پادشاه تبارک و تعالی از ضمیر دل این بنده خبر میدارد و بدان آگاه
و دانا است و او را دیدا انستن حاضر بکرداند از بهر آنکه این قصور که در علم ماست
در علم او نیست بحکم آنکه آفریننده اسباب و مسببات اوست و چون بر حال انبیا
واقف باشد بر حال مسببات اولیتر که واقف بود و قصور علم ما بسبب آنست که ما
در وجود نگریم تا از وجود مسببات بسبب رویم و علم او بخلاف اینست و مسببات را
وجود خود از وست پس ازین سبب ما عاجز و بیخبریم بقیاس با علم او و بهترین
دانایان پیغمبران اند و بهترین پیغمبران پیغمبران مرسلند و بهترین ایشان
اولوا العزم اند آنها که شریعت ایشان ببسیط زمین رسیده اند و بهترین اولو
العزم پیغمبر ماست صلوات الله و سلامه علیه و سید رسل و خاتم
النبیین است تا اینجا بیش احتمال نکند و بمختصر سخن گفتن در سنوات والحمد
لله رب العالمین **فصل ششم** بدانکه آنچه خلاصه و لب اسرار حکمت
از مسایل علوم طبیعی و الهی بر سبیل اختصار درین رساله یاد کردیم و از عهد
یونان تا این غایت هیچکس از محققان حکما و راسخان در علم حکمت روا نداشته اند

که انی



که این اسرار بر ملا افکند و غرض درین کتاب تنبیه و تشویق نفوس است و پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله نهی کرده است از آنکه اسرار الهی مکشوف کرد اند و در سخنان
حکما آمده که افشاء سر الربوبیة کفر و حکیم بزرگ و فیلسوف اعظم ارسطاطالیس
گفته است که حکما واجب چنان کردندی که حکمت الهی هرگز مکتوب و مسطور نکردندی
الا که از نفس بنفس شدی اما بشرط آنکه در منفعل استعداد
حاصل بودی و این اشاعت و اذاعت در میان
حکما سخت محظور است خصوصا بر نا مستعدان
و ما اهلنا بشر این قصد الرسالة
والصلوة علی خاتم الرسالة

تم تم تم



رسالة فی بیان حقایق الصنایع الکلیة والجزئیة وبیان مراتبها فی الشرف والحث علی تحصیلها من مخترعات السید الاجل امیر ابو القاسم قدس سره

الحمد لله وبحول الله وبقوة الله تعالی وصلی الله علی النبی محمد وآله وبعد غرض ازین
رساله بیان حد صناعت است و منفعت صناعت و اختلاف صنایع در منافع که متو[جه]
اختلاف مراتب صناعات است و تحریض بر اقتناء صنایع هر کسی لایق باستعداد او و تحذیر
از صنایع کم نفع کم شرف و بیان آنکه صنایع متناهیند بالفعل و غیر متناهیند بالقوة و
بیان آنکه غایت بعضی صناعات موضوع صناعت دیگر میشود تا منتهی شود بصناعتی که غایت
ورای او نیست در بیان حد صناعت باید که پیشتر حد صناعت گفته شود که معرفت صناعت
بوجه هر کس را حاصلست که بفارسی و دری پیشه گویند و پیشتر از آنکه حد صناعت گفته شود

معنی مفردات حد را بیان کنیم که معرفت مفرد مقدمست بر معرفت مرکب گوییم که قوت لفظ
مشترکست معانی بسیار دارد و مراد ما اینجا از قوت امریست در شیء که بآن امر آن شیء فاعل شود
یا منفعل شود و مراد بفاعل آنست که اثری از و ظاهر شود و بمنفعل آنکه آن اثر را قبول کند
پس فاعل و منفعل متحد در موضوع عند و مختلف در حد و مراد بلفظ امعان رسوخ و ثبوت
و مراد بلفظ موضوع امریست مباین فاعل که فاعل اثبات امور ذاتیه او کند خواه در عمل
چون موضوع نجار که چوبست و نجار اثبات امور ذاتیه او کند که در بودن و پنجره بودنست
یا در علم مثل موضوعات علوم که ظاهر بود و مراد از فکر صحیح آنست که با شعور باشد و
منافی غرض نباشد بلکه معاون باشد و مراد از غرض محمود الذات آنست که ابطال آن غرض
یا آن غرض نسبت بفاعل یکی نباشد چون معرفت هر یک از مفردات حد صناعت حاصل شد
حد صناعت کنیم و گوییم الصناعة قوة فاعلة بامعان فی موضوع مع فکر صحیح نحو غرض
من الاغراض محمود الذات پس درین حد قوت بمنزله جنس است که شامل قوت متعلم و عالم است
و بلفظ فاعله جدا شد از قوت متعلمان و بلفظ امعان جدا شد از قوتهای غیر راسخ که آنرا
احوال خوانند و بلفظ فی موضوع جدا شد از قوت ضحک و بکا که در انسانند و موضوع
مباین ندارند که غرض اثبات احوال ذاتی ایشان باشد و بلفظ مع فکر جدا شد از قوتهای

بایکدیگر نیست و این کتاب نه جای دراز کشیدن این سخنان است و ملاک کار عقل بر خلاف
اینست که کار اول عقل نظام کل است و هیچ حال جزئیت و خصوص در غرض اول عقل
منظور نیست که عقل همه اشیاست و بهیچ چیزی دون چیزی مفرد نیست و باید که بدانند
که عقل همه اشیاست بفعل نه بقوت که آنچه همه اشیاست بقوت هیولاست نه عقل و غرض
ثانی عقل بالعرض نظام نوع ذی العقل است و سیم غرض او نظام شخص ذی العقل را
و نهایت شرف حس و طبیعت آنست که غرض سیم کار ایشان ملحوظ اول ایشان باشد و اینهم
بمشارکت ایشانست با عقل که مرتبه اعلی علیین است و نهایت خست قوت عقلی آنست که
غرض سیم او غرض اول شود و اینمرتبه منزلت بحت و مغایرت با همه که اسفل سافلین است
و باین سه مرتبه بسیاری جا بقران اشاره آمده السابقون و اصحاب الیمین و اصحاب
الشمال و بجمیع این سه قوت انسان از میانه موجودات مخصوص است و بحیثیت
صورت خاص او عقلست و گفتیم که غرض اول از کار عقل نظام کلست و دوم نظام نوع
و سیم نظام شخص و نه نظام شخص انسان و نه نوع انسان و نه کل بی اجتماع صورت بندد
چه اگر شخص نباشد نوع نباشد و اگر نوع نباشد جزئی از کل نباشد کل بر نظام خود نباشد و شخص
انسان بی معاونت ابنای نوع و جنس خود محال الوجود باشد زیرا که هر یک از اشخاص انسان

طبیعی چون قوت آتش بر احراق و بلفظ صحیح جدا شد از قوتهای مغالطین که منافی غرضست
و بلفظ نحو غرض من الاغراض محدود الذات جدا شد از قوتهای جبر که غرض محدود الذات
ندارند چه طرفین مقابل نسبت ایشان علی السویه است کما اگر خصم را غرض اثباتست ایشانرا
غرض سلبست و اگر خصم را غرض سلبست ایشانرا قصد ایجابست هذه حدود هیئة الصناعة
و شرحها و الحمد لله واهب العقل و الحیوة باب در منفعت صنایع این دو حیل و علاج
هر چیز را باکمالاتی که او را در اول خلقت ممکن بود با او اعطا کرد و آنچه او را بعد از خلق ممکن
بود و آن کمالاتیست که بحرکت و شوق چیز را حاصل شود اسباب آن کمالات دوم را نیز
خلق کرد و بقران باین دو مرتبه اشاره کرده که و الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی
و مبدأ این کمالات دوم طبیعت یا حس یا عقل یا قوی و هر یک در کتب مذکور است
و بعضی از موجودات هست که مبدأ اول دارد و بس و آن نباتست و بعضی هست که مبدأ
اول و دوم جمیع دارد و آن حیوانات غیر ناطقند و بعضی که هر سه مبدأ که آن طبیعت و
حس و عقلست جمیع دارد و ملاک کار طبیعت و حس اولا برای نظام حال ذی حس و
ذی طبیعت و این خصوص جزئیست و مغایرت است با کل که مرتبه طبیعتست و ثانیا
نظام نوع ذی حس و ذی طبیعت و ثالثا نظام کل را و این را سبب اتحاد عقلیست که هم

بیکی

محتاجند بطعام و شراب و لباس و غذا و خانه که تحصیل هر یک ناچار است و تحصیل هر یک
یا آلات باید اولاً و ثانیاً و ثالثاً و همچنین تا بشغل طبیعت رسد مثلاً در نان خوردن محتاج
بنان پز و نان پز محتاجست بهیزم کش و آرد کن و هر یک محتاجند بعاونان مثلاً آرد کن
محتاجست بزارع و مزارع محتاجست بآلت حرث مانند بیل و محراث و غیر آن که آهنگر
سازد و غرض از بیان این نیست که چه صناعت بچه محتاجست و صنایع چندست
بیرون است بلکه حفظ هر شخص محتاج بمعاون بسیار است که بی معاونت آنها نظام
حال آن شخص صورت نه بندد و چون هیچ شخصی از انسان نباشد انسان نباشد و چون
نوع انسان نباشد نظام کل مختل باشد و مکان بیند که شخص علت نوع است و نوع علت
نظام کل که این دلیل که گفتیم برهان انیست که از حس که بما اقربست با بعد استدلال کنیم
و برهان لمی اینست که گوییم چون باید کل بر نظام خود باشد بعلت نظام کل که عقلست باید
که نوع انسان موجود شود و چون نوع موجود شود باید شخص انسانی بر جهتی ممکن موجود
شود پس در حقیقت عقل سبب نوع است و نوع سبب شخص که صناعات و صاحبان
آن صناعت مثل آن کارکنانند که مثل زدیم چه هر یک از این کارکنان موضوع خاص
دانند که آنرا بر داشتن نان پزی مثلاً و در آرد صورتی احداث میکند که صورت نابت

بقوت

بقوت فاعل راسخ در وی که آن معرفت بنان پزی که از فکر صحیح صادر شده که با شعور است
و منافی نظام کل نیست بلکه موافق نظام کلست و غرض محمود آورد که آن تغذیست
با آن نان پس درست کردیم نفع و ضرورت شبراه عقل و حس والسلام علی من اتبع الهدی

باب بُد در حث بر تحصیل صنایع و ذم اهل بطالت باید دانست که
حث بغیر ترغیب و تحریص است
انسان عالم صغیر است و عالم انسان کبیر و این نجای بیان کردن این سخنست و چنانکه
در انسان همه اعضا احتیاج بیکدیگر دارند و هیچ عضو معطل نیست که اگر یک عضو کار
خاص خود نکند عمل سایر اعضا باطل باشد یا ناقص یا بعضی باطل و بعضی ناقص و هرگاه که
چنین باشد خلل بحال شخص راه یابد پس در معالجه کوشد و آنرا بقدر امکان علاج
نماید و اگر علاج نپذیرد آن عضو را قدر باشد و در اعداد معدومات همچنین باشد
همچنین هر شخص در عالم که انسان کبیر است بمنزله عضوی خاص است و کاری راست
پس اگر کار نکند بمنزله عضو فاسد باشد و خلل بکل عالم راه یابد پس انسان کبیر که عاقل است
بعقل کل آن فساد دریابد و در اصلاح آن کوشد یا بقطع آن عضو اگر فاسد است در
غایت فساد و فساد مسری است مثل عضو خوره دار یا باصلاح آوردن بدارو های
مولم چنانکه بداغ کردن و نشتر زدن و داروی تلخ دادن یا بعدم التفات بحال آن و

بیقدر داشتن چنانکه چشم کور و گوش کر و مثل موی که در بدن است نه زینت است و نه قوتی
مثال اول ملحدان که با بطال و تعطیل و اباحت گرایند و مدبر کلی در استیصال ایشان بقوت
ملوک و مجتهدان که دو عضو شریف‌اند از اعضای عالم بزرگ استیصال ایشان کند و مثال
دوم بطالان و فاسقان که بکار خود مشغول نباشند و بضرب و تادیب ملوک و مفتیان بصلاح
آیند و بعادت ضرب و تادیب اگر از عصیان کنند و آخر الامر بقطع و قتل چون وجود بنهایت
رسد و بمرتبه اول رسند و مثال سیم عاجزان و کوران و مرتاضان و ابلهان که هیچ کار روا
نتوانند و نه صلاح از ایشان آید و نه فساد و بحظ باشندان نعیم دنیا خوار و ذلیل باشند
که مدبر کلی بقدر سعی در دنیا و آخرت مزد دهد و لیس للانسان الا ما سعی مثال چهارم
مثال قلندران و عالم گردان و تن آسایان که هیچ کار نکنند و بمنزله موی بغل و زهار باشند
بیقدر و عزت و گاه باشد که در بعضی شرایع و از زمان قطع و قتل ایشان واجب شود
بمنزله ستردن موی و حکیمان و دانایان ثواب و عقاب را از اینجا و بدین جهت واجب شمرند
که سخط و رضای ایزد تعالی در حقیقت نه انتقام است و نه مکافاة که از اینها مستغنی و
مبراست بلکه عدالت و تقویم چنانکه افلاطون گوید خلق الله العالم و رتبه ترتیبا
عقلیا فمن خالف ما رتبه فقد عانده و من عانده فقد استحق التقویم والتقویم هو العقوبة

واگر

واگر درین باب استقصا رود از غرض این کتاب بیرون رود پس بر کافه واجب است که هر کس
بقدر استعداد در رضای حق کوشد که نظام کل و نوع و شخص در آنست و هر که بخلاف این کند
مستحق سخط و عقوبت ایزد تعالی باشد چنانکه گفتیم و ابو الفرج آورده است که حکمای قدیم
در هیاکل و مساجد خود در آن زمان که صور و تماثیل در شرایع مستعمل بوده صورت
عطارد که صاحب صناعات و لطافت است و صورت بخت و اتفاق که صاحب بطالت و تعطیل است
کشیده بودند و بخت بصورت زنی کور بود بر کوی غلطان نشسته و سکان کشتی در دست
و عطارد بصورت جوانی بود خوش روی و بر زبر سنگ چهار گوشه که مکعب گویند نشسته
و بخت را بصورت زنی کرده اند بنادانی و سفاهت را او را کور نموده اند اختلال فعلش را
و او را بر کوی غلطان نموده اند بی ثباتی او را و سکان کشتی را که بدست او داده اند مثل
زده اند بر مثل کسانی که کار خود با بخت گذارند و در معرض هلاکت و هو آنکه کسی را که
کور کشتی بان باشد بر کوی غلطان نشسته چگونه سلامت یابد و اگر بندرت سلامت یابد
عامر کشتی آن او داند پس و عطارد که صاحب صناعات است بصورت جوانی خوش رو کرده اند
که دلیل بر خوشی عیش و لیسد هر صانع و تیز بینی او را دلیل کرده اند بر آنکه احوال ایشان
از روی بصیرت است و عاقبت را میدانند و سنگ مکعب که در زیر اوست دلیل ثبات کار

وعقل است همین قدر بیان کافیست در بحث بر صنایع و مذهب بطالت **باب**
در بیان اختلاف صنایع در شرف و خست که موجب شرف و خست صانعان است و بعضی از
صنایع نافع ضروری اند و بعضی نافع غیر ضروری و بعضی خیر بالذات و بعضی خیر بالعرض و مراد
بنافع آنست که مؤدی باشد بخیر و بضروری آنکه سلوک راه خیر بی آن میسر نشود و مراد در
بخیر مطلق آنست که غایت او بی‌واسطه نوع انسان باشد و بخیر بالعرض آنکه غایت صناعتی باشد
و نافع آنکه خادم صناعتی دیگر و بوجهی دیگر بعضی از صنایع کثیر النفع اند و بعضی قلیل
النفع و بعضی متمم فعل طبیعت اند و بعضی مزین و این اقسام متداخل اند مثال **اول** آهنگری
دوم کازری **سیم** پیغمبری و خلیفتی و فیلسوفی **چهارم** کاتبی و خیاطی و برزگری که
آهنگر خادم ایشانست و ایشان خادم صنایع دیگر بعموم و خصوص و مثال **پنجم** آهنگری
که سایر صنایع بآن محتاجند از طریق خدمت و ریاست و ایزد تعالی بموضوع آن بر خلق
منت نهاده در کتاب خود و آن بمنزله هیولاست سایر صنایع را و مثال **ششم** صیادی
و مارازی و امثال آن و می باید دانست که غرض ازین کتاب تعداد صنایع نیست و هر یک
ازینها امثالی کافیست هر چند صناعات نباید در هر مرتبه شرح کنید و مثال **هفتم** طبیبی
و بیطاری و مزارعی و مثال **هشتم** صباغی و نقاشی و گفتیم که غرض از صنایع انتظام کلی است

که خیر

که خیر بالذات و صناعتی که موضوع او کلیت پیغامبریست و صناعتی که خادم کلیت
آهنگری چنانکه گفتیم و صناعات اول رئیس مطلقست بر صنایع و خیر بالذات و دوم
خادم کل و نافع بالذات و ایزد تعالی بدین دو مرتبه و باینکه غرض از ارسال نظام کل بنی
نوع است و بکثرت نفع آهن در کتاب خود اشاره کرده که ولقد ارسلنا رسلنا
بالبینات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه
باس شدید و منافع للناس الآیة والله تعالی اعلم بتاویله والراسخون فی العلم و سایر
صنایع متوسط اند میان نفع و ضرر و کثرت و قلت نفع و ضرر و اشرف صنایع صنعت صاحب
شریعتست چنانکه گفتیم و اخس صنایع صنعت نافع غیر ضروری قلیل النفع والخیر است
و بسیار صنایع متوسطند در شرف و خست بحسب قرب و بعد طرفین و باید دانست
که در عرف عام لفظ صناعت را بر غیر آنچه ما حد کردیم اطلاق کنند پس اولی آنست که
حد صناعت کنیم حد عام و تقسیم مستوفی و خطا و صواب صانعان و شرف و خست
ایشان بر وجهی عامتر معلوم کنیم بقدر طاقت خود و احتمال این کتاب انشاء الله تعالی
باب در حد صناعت بمعنی اعم لفظ صناعت را اطلاق عامتر کنند بر هر قوت
فاعله در موضوع خاص بواسطه غرضی از اغراض و موضوع در صناعات طبیعی کلی نوع

یا جزئی و غرض در هر یک یا صلاح موضوع بود یا فساد یا نه صلاح و نه فساد و صناعت
با تبعیت و این قسمت شش قسم شود اول آنکه موضوع کلی بود و غرض فاعل صلاح موضوع
بود مثل پیغمبری و امامی و مجتهدی و فیلسوفی و قسم دوم آنکه موضوع کلی بود و غرض فاعل
فساد موضوع و این پیشه ملحدان و اباحیان و خلفای جور و مبتدعان و سوفسطائیان است
که غرض ایشان هدم قواعد نبوت و خلافت و اجتهاد و فلسفه است که نظام کلی بر ایشان است
و قسم سیم آنکه موضوع جزئی بود و غرض فاعل صلاح باشد مثل طبیب و چهارم آنکه
موضوع جزئی بود و غرض مثل کسانی که زهرها و داروهای قتال کیرند پنجم آنکه موضوع کلی
بود و غرض نه صلاح باشد و نه فساد مثل سنتهای کلی که ملکان نهند که غرض ایشان
دران نه صلاح کل باشد و نه فساد که غرض ایشان دران صلاح خود باشد خواه موافق
افتد با نظام کلی خواه مخالف ششم آنکه موضوع جزئی باشد و غرض نه صلاح بود
و نه فساد چون سنتهای که صاحبان ریاست جزئی نهند بواسطه صلاح خود و اشرف
بنی نوع انسان صاحبان صناعت اول‌اند و اخس صاحبان صنعت دوم که ضد ایشان‌اند
و تالی در شرف با قسم اول قسم سیم و تالی در خست با قسم دوم قسم چهارم و چون قسمین
آخرین را غرض صلاح حال خود است و صلاح و فساد شرکا دران منظور نیست

واکر

واکر غرض در حرفت و صناعت عوام اینست و لکن آنست که آن دو قسم را در باب علیحده
ذکر کنیم باب در بیان قسم پنجم و ششم از صناعات یعنی اعم آنان که غرض ایشان
در صناعات صلاح حال خود است و اصلا صلاح و فساد شرکا دران منظور نیست
بر سه قسم اند اول آنکه صنعتی نهند و غرض ایشان دران صلاح خود باشد اما
صلاح شرکا نیز دران باشد هر چند غرض صانع آن نباشد دوم آنکه فساد مطلق
رسانند هر چند غرض صانع آن نباشد سیم آنکه گاه صلاح رسانند و گاه فساد قسم
اول ازین سه بقسم اول و سیم ملحق شود و قسم دوم بقسم دوم و چهارم و قسم سیم
هر گاه شروط صلاح دران باشد مثل قسم اول ازین سه قسم است و اگر شروط فساد
مثل قسم دوم قسم اول ازین گروه بمنزله بهایم‌اند از گاو و گوسفند و غیر اینها که غرض
ایشان از خوردن و آشامیدن صلاح خود است و حسب الشهوة خود کنند اما
بالعرض بمردم نفع دهند از شیر و گوشت و زراعت و بار و اگر نخورند و تری و نیاشامند
آن نفعها نرسد پس ایشانرا بمنزله بهایم انسی باید داشت دوم بمنزله سباع‌اند
که هر چند قوی‌تر گردند ضرر رسانند و غرض ایشان حسب الشهوة باشد و کار ایشان
ضرر حیوانات است ایشانرا بمنزله سباع باید داشت به بند و قتل مثل دزدان و

عیاران و سیم بمنزله بوزینکان شد وطوطیان وبزان وسکان بازیکن که غرض ایشان
در آن بازی وحروف صلاح خود است وبواسطه نفعی که از صاحبان بدیشان رسد یا بیم
صاحب آنکارها کنند که کاه از آن نفع رسد وکاه ضرر مثل بازیکران وحقه بازان و
اصحاب اساطیر واهل مضحکه وملعبه که کاه از ایشان اهل مدن را نفع رسد وآن وقتی
بود که شرایط ضروری اهل مدن جمع آمده باشد واز کار خود ایشان را ملالت پیدا
شده باشد ووقت عطلت اهل مدن آمده باشد مثل عیدها وروزهایی که کار در آن
عادت نباشد در مدن بنابر عادتها وشریعتهای اهل مدن یا اواخر روزها که بکار
مشغول نباشند در آن وقت عمل آن صنایع نفع دهد که نشاطی در اهل مدن از دیدن
وشنیدن ملعبه ومضحکه وافسانه پیدا شود ودفع ملالت ایشان کرده وقوای فاعله
در ایشان قوی کرده واین بمنزله تیز کردن ادوات است واکر این شرایط مفقود باشد
ضرر باشد واین سخن بر ظاهر عقلست واین خرافات مطلقا در اکثر شرایع منهی است
ونظام کل اصحاب شرایع بهتر داشته چنانکه بیان کنیم در فرق میان ایشان وفلاسفه
انشاء الله تعالی واصحاب این صناعات بمنزله جانوران بازیکر وسخن کوی باید داشت
کردیدن وداشتن ایشان بندرست کاه کاه باب قسمی عام مستوفی

صناعت

صناعت بطریقی عام او این قسمت دوازده است بوجهی دیکر موضوع در صناعت
کلست یا جزو وبحث در هر یک یا غرض یا علمست وعمل یا هم یا علمست وبس یا عملست وبس
ودر هر یک صلاح موضوع تابع غرضست یا فساد واین دوازده قسمت قسم اول
موضوع کل وبحث متعلق بعلم وعمل وصلاح در هر دو تابع غرض قسم دوم موضوع
کل وبحث متعلق بعلم وعمل وفساد تابع غرض قسم سیم موضوع کل وبحث متعلق بعلم
تنها وصلاح تابع قسم چهارم موضوع کل وبحث متعلق بعلم تنها وفساد تابع
قسم پنجم موضوع کل وبحث متعلق بعمل تنها وصلاح تابع قسم ششم موضوع کل وبحث
متعلق بعمل تنها وفساد تابع قسم هفتم موضوع جزو وبحث متعلق بعلم وعمل و
صلاح تابع قسم هشتم موضوع جزو وبحث متعلق بعلم وعمل وفساد تابع قسم نهم
موضوع جزو وبحث متعلق بعلم تنها وصلاح تابع قسم دهم موضوع جزو وبحث
متعلق بعلم تنها وفساد تابع قسم یازدهم موضوع وبحث متعلق بعمل تنها وصلاح
تابع قسم دوازدهم موضوع جزو وبحث متعلق بعمل تنها وفساد تابع باب
اندر قسم اول که پیشه انبیا وائمه وفلاسفه است وشریفترین پیشهاست که عموم
نفع بحسب عموم موضوع وعموم علم وعموم عمل جمیع دارد واصحاب این پیشه در کل

عالم بمنزلهٔ ملائکه‌اند که محض خیرند و در عالم جسمانی بمنزلهٔ ماه و آفتابند که انتظام عالم
جسمانی بدیشانست و در عالم سفلی انسان حقیقی ایشانند که ریاست کل حیوانات
ایشان راست و در تدبیر معاملات مدن بمنزلهٔ زر و سیم اند که بوجود ایشان عدل
در معاملات صورت بندد و ملوک بالطبع ایشانند که از پادشاهی هرگز معزول
نگردند و نفس و عقل کامل که نظام عالم بدیشانست و طبیب کاملند و شریعت دوای کامل
و ضروری که از شریعت بسد بکروهی کفر و الحاد را یا نکث بیعت و خروج را که صاحبان
پیشه دوم اند از پیشهٔ دوازده که برشمردیم جهت مداوات کلست و همچنین بجم زانی
و حدود که بر فساق اجرا کنند مداوات کل راست و اینها چنین اند که طبیب شخصی را
و لشر دن فرماید و حجامت کردن و داغ نهادن و داروی تلخ خوردن که اذیت
بموضع رسد و حجامت و داغ و ذایقه رسد و صلاح کل بدن در آن باشد و اگر چنان
نکند اذیت و بلا به همه بدن رسد و کثرت و قلت قتل و حدود بقدر انحراف کلست
از عدل که صحت کلست و چون قدر انحراف بسیار باشد اصحاب شرایع بکثرت
قتل مصیب و ممدوح باشند و اگر نکنند مخطی باشند و خطا بر دیشان جایز
نیست و آنچنان باشد که طبیب جاهل که از طبابت بنام بسند کند شخصی را

مداوات

مداوات نفرماید و اگر بفرماید بقدر انحراف مزاج نفرماید که اذیت بعضوی برسد و
باین خطا هم اعضا در اذیت افتند و هلاک شوند و همان عضو محرز و رله وامّا طبیب
عالم این نکند و بقدر انحراف مزاج مداوات فرماید بلکه عضو خوره دار را قطع فرماید
که صلاح کل شخص بیند نه جزو شخص را و صلاح جزو شریف را بیند نه جزو خسیس را که
کر در ابقای آن عضو بدان عضو همان ضرر محرز و دله رسد تا ضرر سایر اعضا یا عضوی
دیگر و ازینجاست که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آن ده هزار کس را بدست خود
کشت و آن ده هزار دیگر را فرمود کشتن و باین و امثال این بر همه امت فضیلت یافت
هر چند حسن بصری و امثال او و مثال او و غرض را بیشتر عار کردندی که حسن که عار کردی
صلاح خود و تن آسانی را کردی و صلاح عضو ضعیف غایت عمل او بود و لنفسه
آن عمل کرد و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که آن ده هزار کس را کشتن فرمود و
کشت صلاح کل را کرد و اگر در اصلاح جزوی ثوابست در اصلاح کل چه مقدار
ثوابست و اگر براه داشتن یک کس خود بیست براه آوردن عالمی چگونه باشد
فکیف که غرض از غار حسن بصری و امثال او صلاح خودشان بود و صلاح دیگر
منظور نداشتند و فساد تابع این غرض بود و این مذموم است چنانکه بیان کردیم

و غرض امیر المؤمنین علیه السلام صلاح کل بود و هیچ نفع و ضرر خود را منظور نداشت
بلکه اذیت و آزار بدو رسیدی و همیشه خود را در معرض قتل انداختی صلاح کل را تا آیه
آمد که وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فتشان ما بین البرتین
فی العلی و آنچه اصحاب شرایع از عبادات فرمایند از روزه و نماز و غیر آن بمنزله
احتما و ریاضتست که طبیبان مریض را فرمایند پس بهر بیانات که کردیم ثابت
شد که اشرف خلق خدای در زمین ایشانند و چون موضوع عمل ایشان کلست
ایزد تعالی بعضی چیزها بر ایشان مباح کرد که بر سایر مردم مباح نیست که آن کار
جزئی بود و اگر بدان مشغول شدندی کلی فوت شدی چنانکه جنب در مسجد پیغمبر
صلی الله علیه و آله در آمدن که حرام بود بر همه الا بر پیغمبر صلی الله علیه و آله و بر
امیر المؤمنین علیه السلام و این حدیث مشهور از آنکه گاه بودی که بمشغول شدن
ایشان بغسل که امر جزئیست چندین هزار کار کلی فوت شدی که کار عالمی بدیشان بود
از اینست که رسول صلی الله علیه و آله فرمود نوم العالم خیر من عبادة الجاهل که عالم
که خواب کند تقویت قوی را کند تا نشاط در تقویت علم و عملش پیدا آید و آن ده هزار
نفع بجای نو رسد و از عبادت جاهل هیچ نفع بغیر از نرسد و چون جاهل همیشه بنجح

ضررها

ضررها رسد و از غایت مطلوب خود باز ماند که در وقتی که خواب ضروری باشد اگر
سنن و نوافل بجای آورد بیمار شود و از عبادت معزو و قصر باز ماند پس انبیا را
رسد که بدانچه فرمایند خود عمل نکنند که بر ایشان کاری دیگر واجبست و اینست
که مجتهدان اگر بسنن و نوافل مشغول شوند آن ثواب ندارند که بعلم و عملشان
از عمل افضلست که بعلمشان عالمی بصلاح آید و بعمل صلاح خودشان باشد مگر
عملی که متعلق بکل باشد چنانکه اعمال انبیا و ائمه علیهم السلام و چون درین کتاب
چندجا فلاسفه را در تالی مرتبه انبیا ذکر کردیم که موضوع و غرضشان واحدست
واجب بود که فرق میان ایشان کنیم تا دفع شبهها شود **باب** اندر فرق
میان انبیا و فلاسفه فلاسفه در علم و عمل گاه گاه خطا کنند و انبیا در علم و عمل
خطا نکنند و فلاسفه را طریق بعلم و عمل بفکر باشد و انبیا را بوحی و الهام و چیزها را
نه بفکر دانند که آنچه نظری فلاسفه است ایشان را اولیست و از اینست که اینها خطا
نکنند که خطا در اولیات نیفتد و در نظریات افتد و اولیات آن قضایاییست
که در ان در اثبات محمول مر موضوع را محتاج بمتوسطی نباشند که بنور عقل
دانند و هرچند نور عقل بیشتر این عزیزت بیشتر و در انبیا قوت عقلی بنهایتست

ازان در هیچ علم محتاج بتوسطی نیستند و میان ایشان و فرشتگان حجابی نیست
و اینکه گاه ایشان را وحی آید و گاه نیاید از توجه و عدم توجه بفرشتگان است
که گاه مفید پایین باشند و گاه مستفید بالا و چون بیکی مشغول باشند از دیگری
مشغول شوند و گاه متوجه شهوت و غضب ضروری در معاش و معاد شوند و
گاه متوجه قوت عقلی و قوت عقلی در ایشان چنان قوی باشد که دو حس شریف یعنی
سمع و بصر ازو منفعل شوند و محسوس معقول ایشان شود که از عقل بحس خبر
دهند و فلاسفه را این قوت نباشد که از عقل بحس خبر دهند و غایت علم ایشان آنست
که از حس بعقل رسند و از عقل بحس بازگشت نتوانند کرد در جزئیات که خواص
ایشان را قوت بحیثیت که بی متوسطی از عقل قبول کنند و چون فلاسفه بنهایت رسند
این نهایت مبداء نبوت باشد و این مرتبه پیامبران غیر مرسل است چنانکه لقمان حکیم را
بود و ارسطوطالیس را که حکایت کنند که ارسطوطالیس را عمرو عاص پیش رسول
صلی الله علیه و آله ببدی نام برد رسول صلی الله علیه و آله بر آشفت و گفت مه یا عمرو
عاص ان ارسطاطالیس کان نبیاً فجهله قومه و با اینهمه ایشان از نبی حقیقی نشان
خواندن آنچه ما گفتیم و خواهیم گفت رسول صلی الله علیه و آله بنبوت بمجاز

ولعت

ولعت بر ارسطاطالیس اطلاق کرد که در علم باین مرتبه رسید اما طریق مخالفت
که آن بتفکر است و این بی فکر آن از خطا مصون نیست و این بی خطاست و فرقهای
دیگر هست که بیان کنیم انشاء الله تعالی و محض شرکت در علم و عمل با انبیا کافی نیست
در نبوت و لهذا امامان علیهم السلام که علم و عمل انبیا دارند نبی نخوانند که این
بتوسط نیست و آن بی توسط و از نیاورد تعالی لقمان الحکمة یاد کرد نه بنبوت و فرق
دیگر آنست که نبوت و امامت مکتسب نشود و این کسبی و آن بغریزت و انبیا و ائمه
علیهم السلام سخن در علوم نظری مطلق راندند و حال المبداء و معاد را بخصوص
نگویند و اگر گویند بمجاز و تمثیل گویند تفهیم جمهور را و بحقیقت از آن چیز دیگر
خواهند مثل ید الله فوق ایدیهم و یأتیهم فی ظلل من الغمام و آمده است آیات
دیگر که بقرآن متشابه هست و بظاهر تشبیه است و غیر ازین آیتهای دیگر هست
در کلام خدای تعالی که همه متشابه است که دانایان دانند و بر ظاهر حمل نتوان کرد
مخالفت عقل را و اینها از آنست که خطاب ایشان با جمهور است و سخن انبیا چنان
باید که همه را نفع دهد چنانچه پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده که نحن معاشر الانبیاء
امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم و نگفت نحن معاشر الناس که همه مردم بخطاب

جمهور مامور نیستند و فلاسفه در علوم نظری سخن بخصوص گویند و بحقیقت اطلاق کنند
که سخن ایشان با جمهور نیست بلکه با طایفه خاص است که این سخنان فهمند و باستماع
مردمان سخن نگویند و اگر گویند در عمل گویند نه در علم و در علوم متعلق بعمل کار بر خلاف
اینست که فلاسفه در حکمت عملی سخن بخصوص نرانند و مطلق گویند و تغیر ازمنه را
که باعث تغیر احکام است و قدر انحراف کل از عدل که صحت کل است که با زمان مختلف شود ندانند
و حکم عمل را در همه وقت یکی گویند و این از نقص فلاسفه است از درجه نبوت و انبیا
علیهم السلام کلام درین علم بخصوص رانند که بقوت وحی دانند قدر انحراف را که ایشان
طبیب کل اند چنانکه طبیب در همه وقت یکشخص را یک تدبیر نفرماید که در وقت صحت را
چیزها فرماید از خوردن و آشامیدن و حرکت و سکون و نوم و یقظه و غیرها و در وقت
بیماری چیزها فرماید بر خلاف اینها اگر حرارت غالبست سردی در همه تدبیر فرماید و اگر
برودت غالبست گرمی و اگر امتلا غالب استفراغ غالب خوردن و تقویت و همچنین تدبیرهای
مختلف در کمیت و کیفیت بقدر اختلاف کمیت و کیفیت انحراف مزاج از صحت فرماید
ایشان نیز کل را همه وقت یک چیز نفرمایند که وقتی که کل بصلاح باشد چیزها فرماید
حفظ آن را و این آنست که فلاسفه دانند و گویند و حکمت عملی نام کنند و گاهی که کل منحرف

شود

شود بطرفی کارهای دیگر فرمایند بقدر کمیت و کیفیت انحراف و اینها را فلاسفه
نتوانند دانست و انبیا دانند و علت اختلاف شرایع در ازمنه اینست و جماعتی که در
شریعت لاحق بر شریعت سابق باشند بر خطا باشند که متابعت طبیب کل نکنند
و گویند مثلا که موسی علیه السلام باطل نگفت که پیغمبر بود چون حق گفت و بشریعت
او مامور بودیم چرا باطل گشت و منتهی و این ندانند که اگر موسی علیه السلام این زمان را
دریافتی همان فرمودی که محمد صلی الله علیه و آله فرماید که صواب در این وقت
اینست و در آن وقت آن و از اینست که رسول صلی الله علیه و آله که فرماید لو کان
موسی حیا لما وسعه اتباع دینی و روا باشد که انبیا در علم متعلق سخن بخصوص
و حقیقت گویند و در اقوال روا بود و خطای باطنیان و ظاهریان درین دو است
که باطنیان از امامان شنیدند که الفاظ قرآن و احادیث رسول را معنی ورای ظاهر
هست که خاصان فهمند و بدین سخن آنچه در علوم نظری باشد خواستند چنانکه
گفتیم ایشان احکام عمل را هم بباطن بردند و از شریعت سر باز زدند و بعثت رسل را
باطل کردند که غرض از بعثت رسل اینست چنانکه بیان کردیم و در هر امت از ایشان
بدتر هیچ فرقه نیست و ظاهریان گمان کردند که سخن انبیا در علم و عمل همه بر حقیقت

لغت است و مجاز در قرآن نیست تا خدا را بر صفات خلق وصف کرده‌اند تعالی الله عنها
و مخالها و مناقضها گفتند که این کتاب منجای آنست ولیکن طایفه بهتر از طایفه اولند
که الفاظ متشابه در کلام خدای بواسطه تفهیم ایشان است مگر آنکه قوت عقلی داشته
باشند و عناد کنند و طایفه مقتصد میان ظاهر و باطن که صراط مستقیمست رفتند
و کلام انبیا را در عقلیات موافق عقل ساختند و بر آنچه قصد انبیا در حقیقت آن
بود حمل کردند و در نقلیات و عملیات عقل را متابع قول ایشان داشتند و حق سبحانه
و تعالی باین سه طایفه اشاره کرده در فاتحة الکتاب چه گفته اهدنا الصراط المستقیم
صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین که صراط
مستقیم میانه این دو طایفه است که چون بیک سوی میل کنند در دوزخ افتند
و مغضوب علیهم باطنیانند و ضالین ظاهریان که هر دو در دوزخ اند که از صراط
مستقیم گشته‌اند **باب** اندر قسم دوم از این دوازده که برشمردیم این
پیشه رؤسای ملحدان و اباحتیان و خلفای جور و سوفسطائیه است و این پیشه
ضد پیشه اولست و اخس پیشه‌هاست که عموم ضرر بجهت موضوع و علم و عمل جمیع
دارد و اصحاب این پیشه سه فرقه‌اند **اول** آنانکه معاندان کذاست انبیا و رسل

وائمه

و ائمه و حکما را و غرض اولشان از این پیشه هدم قواعد شریعت و خلافت و حکمتست چون
ابن مقنع که گویند خود را کشت اضلال مردم را و اکثر رؤسای الحاد و اباحت را غرض
اول اینست چون اصحاب معاویه و یزید و سوفسطائی که با ارسطوطالیس معارض بود
و نفی حرکت کردی عناد را و ضد حقیقی انبیا و ائمه و حکما این فرقه‌اند و اصحاب
این پیشه در کل عالم بمنزله شیاطین‌اند که محض شرارتند و بکافه ضرر رسانند و ایزد
تعالی ایشان را شیاطین انس خوانده و در عالم جسمانی بمنزله ظلمتند که بوجود ایشان
کارها مشوش شود و در عالم سفلی بمنزله افعی و عقربند که بهر که رسند ضرر رسانند
بی آنکه غرض اولشان نفع خود باشد و در معاملات بمنزله ضرر محض‌اند که با وجود
ایشان هیچ معامله صورت نه بندد و همیشه طبیعت کلی در استیصال ایشان کوشد
و اگر روزی چند تغلب بر سر آیند عاقبت بلعنت جاوید و عذاب ابد گرفتار آیند و قتل
ایشان از قتل افعی و عقرب ضرورتر است که در عالم هیچ را نخستند جز شر را و چنانکه
مرتبه نبوت شریفتر است از مرتبه امامت و مرتبه امامت از مرتبه حکما مرتبه
رؤسای ملحدان و اباحتیان که ضد انبیا اند خسیس‌تر از مرتبه رؤسای نواصب و
خلفای جورست که معاند با امام و خلیفه‌اند که ایشان شریعت گرفته هدم قواعد امامت

کند و آنان شریعت نگویند و اگر ایشان شریعت نگویند داخل آنها باشند بلکه بدتر
که ایشان دشمنان ظاهرند همه اهل شریعت در استیصال ایشان کوشند و ایشان در
لباس شریعت بشریعت ضرر رسانند و اهل شریعت از غایله ایشان ایمن که ایزد تعالی
وعید ایشان بیشتر کرد از کفار و عذاب ایشان بیشتر خواهد کرد قوله تعالی اِنَّ
الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ چنانکه یزید و معویه که گویند نقد نبی
بودند منکر نبوت و در لباس اقرار شریعت بشریعت آن ضررها رسانیدند چنانکه
شاعر تازیان گوید: بمحمد سلوا سیوف محمد: فقطعوا بها هامات آل محمد:
و مرتبه سوفسطائیان در خست بعد از یزید دوم مرتبه است فرقه دوم آنانند
که غرض اولشان نفع خود باشد و انکار نبوت و امامت و حکمت تابع این غرض افتد
چنانکه متنبیان و خلفای جور و آنان که بباطل دعوی حکمت و دانش کنند
رواج کار خود را چون بباطلند انبیا و خلفا و حکما انکار ایشان کنند و بر
ایشان تکذیب ایشان لازم آید چنانکه از مسیلمه کذاب حکایت کنند و آن
مشهور است و این فرقه باصلاح نزدیکترند که فرقه اول که غرض اولشان نفی
معالی و ریاست است و اگر ممکن باشد که بی این دعویها بایشان رسد ترک این دعویها
کند

کند که ایشان بمنزله سباعند که چون گرسنه باشند بجانور ضرر رسانند طلب غذا را
و اگر سیر شوند ضرر نرسانند و این فرقه هم در خست سه مرتبه دارند فرقه سیم آنانند
که معاند بالذات باشند انبیا و خلفا و حکما را و غرضشان نفی باشد خود را بلکه
غرض اولشان طلب حق بود و راه گم کنند و بضلالت افتند چنانکه خوارج که امیر
المؤمنین علیه السلام بر ایشان رحمت کرد و گفت لَا تَقْتُلُوهُمْ بَعْدِي فَإِنَّهُ لَيْسَ
مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَصَابَهُ و این فرقه از آن جهت
از آن دو فرقه باصلاح نزدیکترند که چون رفع شبهتشان شود با حق آیند و
از این بود که آن ده هزار خوارج چون رفع شبهتشان شد با طراف امیر المؤمنین
علی علیه السلام آمدند و صد تن از نواصب و اصحاب معویه بیامدند و ایشان بمنزله
مجانین باشند که از بیخردی بمردم ضرر رسانند اگر افاقت یابند نرسانند و پشیمان
شوند و این فرقه هم سه مرتبه اند در خست چنانکه فرقه اول و دوم باب
اندر قسم سیم از دوازده که برشمردیم و این پیشه را حکمت نظری و علم کلام
خوانند و وجود اصحاب این پیشه در عالم ضرورت و در کل عالم بمنزله قوای
مدرکه اند در بدن انسان که منافع و مضار و صلاح و موذی عالم را ایشان دریابند

وسبب قوّت شوند در بدن انسان که عالم صغیر است جلب منافع و دفع مضار را و بوجود
ایشان عالم بمنزلهٔ شخصی بیهوش باشد و مرتبهٔ ایشان در عالم مرتبهٔ این قواست
و هر چند عمل نکنند سبب همهٔ اعمال نیک ایشان باشند و حکیمان بمنزلهٔ قوای مدرکه
باطنه اند و متکلمان بمنزلهٔ قوای ظاهره و خلافی که میان ایشان هست چون خلاف
قوای مدرکهٔ باطنه و قوای مدرکهٔ ظاهره است در ادراک که هر یک مدرک را بوجهی
ادراک کنند فراخور همت و استطاعت خود که مرتبهٔ همه ادراک یکی نیست وَفَوْقَ
كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ و با وجود یکی از ینها و از دیگر استغنا نیست آن فرقی که میان
حکما و متکلمان کردیم بیان مرتبهٔ ایشان بود در عالم که عوام و اهل صنایع جزئی
و عملی کار کنند که با وجود ایشان نظام عالم از ین دو طایفه استغنا است
و اگر تا مدتی در نظام عالم نقصان قلیل است و اگر ایشان از سر خود ترفع بینند
مستنکر شوند و بر صدد ترک کار کنند و ندانند که همه عمل منفرع اگر کلیست و اگر جزئی
در تحت علمیست متعلق بعمل و هر علمی متعلق بعمل در تحت علمیست نه متعلق بعمل
بذات خود و هر علم جزئی که بذات خود متعلق بعمل نیست در تحت علم کلیست پس
همه اعمال منفرع و علوم جزئی در تحت علوم کلیست و صاحبان علوم کلی این دو طایفه اند

پس سیاست بالطبع ایشان راست بعد از اصحاب پیشه اول برهمه اهل عمل و علوم
جزئیه و اینست که همه جا خطاب خدای تعالی که سیاست کلی امر است بعد از انبیا و
هر چند نفع عامتر و سیاست کامله شاملتر خیریت بیشتر که کثرت خیر بقدر نفع و سیاست
و این دو در حکمت است و این را حق عز و علا فرماید که مَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ
خَيْرًا كَثِيرًا و هر چند خیریت بیشتر قرب بحق عز و علا بیشتر و هر چند قرب بیشتر
شرف عظیمتر و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام اینها را همه در کلمه جمع کرده که
قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ اکنون بیان کنیم فرقهای که میان حکما و متکلمانست
بیانی شبیه به بیان اول که آن فرق که پیشتر در باب سابق کردیم بلمی شبیه بود حکمای
نظری از ین حیثیت که حکما اند مسلمات و مقبولات را جزء قیاس خود نگیرند و متکلم
از ین حیثیت که متکلمست گیرد و حکمای نظری علم بحقیقت شرایع و اختلاف شرایع
بحسب ازمنه و امکنه بلم دارند و متکلمان بان و باشد که باختلاف در شرایع اعتقاد
نکنند که علم ایشان بان است نه بسبب چنانکه متکلمان یهود و باین اشاره کردیم در
فصول گذشته و باز باین اشارتی کنیم تذکره را متکلم یهود بان دانست که موسی علیه السلام
پیغمبر است و هر چه گفت حق گفت بمعجزها که از و دید و شنید اما ندانند که چرا گفت

وچه سبب باکفت که اعتقاد او بانست نه بعلم و اعتقاد یقینی نیست که بسبب نیست
کر زوال نپذیرد و حقیقت ایمانست و لهذا در نبوت محمد صلی الله علیه و آله شک
کرد که سبب ایمانست و چون سبب ایمان تغیر سبب چون دانند و این هرچند کلا
و معجزات از حضرت محمد صلی الله علیه و آله دید و شنید شک او مرتفع نشد اما
حکما چون علم بنبوت حضرت موسی علیه السلام داشتند و دانستند که تغیر سبب
ممکنست بل واجب و حکما معجزات از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم بدیدند
و شنیدند ایمان بنبوت محمد صلی الله علیه و آله آوردند بعلم یقینی که یقین بسبب
باشد چنانکه ارسطوطالیس بکتاب برهان بیان کرده و از حیثیت که همه حکما
بهمه شرایع حق ایمان دانند و همه متکلمان ندانند چنانکه متکلمان یهود و نصاری
بلکه از متکلمین جماعتی باشند که بهیچ شریعت ایمان نیاورند چنانکه باطنیان در
اسلام که همه شرایع را تاویل کنند و سر از شریعتها باز زنند و باین اعتقاد از متکلمین
بیرون روند که مقدمات دلایل ایشان قول ابخیانست و امامان و توریة و انجیل
و فرقان و اگر کسی خود را حکیم بندد و بشریعت حق ایمان نیاورد او را ملحد و طبائعی
و دهری و تناسخی و معطلی و براهمی و اهل خیال و مانوی و حرمانی خوانند تا بهیچ مرتبه

برسید

بایستد و بحیرا انکار کند و بحسب آنحضرت و انکار نامی روی افتد و ایشان حکما را انگاشند
متبینا شد ابنیا را و خلفای جور امامان و ارباب بدعت مجتهدانرا که اکثر آنان که
بانها اکر و تدایشا نرا نبی و امام و مجتهد خوانند و باین اسم آنها اشتوند و باشند از
متکلمان که جز ابر عمل واجب نداشند و همه حکما جز ابر عمل واجب اند و باشند
از دیشان که بدیها بجدا احواله کنند بالذات و حکما نکنند و اکر باین فرقهای جزئی
مشغول شویم سخن بر اطالت بناشد و حکمای نظری مبادی و موضوعات همه صنایع
نافع در معاش و معاد را بیان و اثبات کنند و متکلمان مبادی و موضوعات صناعات
نافع در معاد تنها را و حکمای نظری را موضوعات و مقدمات و مسایل محدود باشد
و متکلمانرا محدود نباشد چنانکه مبداء قیاس متکلمین شود که همه کار خدای تعالی
کند و باین مقدمه استدلال کنند که کفر و معصیت بر نهی خدای تعالی خلق کرد و نقیض
این مقدمه مقدمه قیاس متکلمی دیگر شود که همه کار خدای تعالی نکند و از این قیاس
نتیجه گیرند که کفر و معصیت در نهی ایزد تعالی خلق نکند و اگر موضوعات متکلمان محدود
بودی علم کلام داخل صناعت جدل بودی که در جدل این محدود نیستند چنانکه
ارسطوطالیس در صناعت برهان و جدل بیان کند و این کار متکلمان از ابدان افتد که

مبادی قیاس ایشان مقبولات و مسلمات و مشهورات بود و اصل حسن و قبح عقلی که
که ایشان گویند بر مشهورات است چنانکه ابونصر فارابی بر رساله عقل بیان کند و مقبول
و مسلم و مشهور قومی شاید که مقبول و مسلم و مشهور قومی دیگر نباشد و شاید که نقیض
و ضد آنها مقبول و مسلم و مشهور آن دیگر باشد و از حیثیت که همه مقبولات و مسلمات
و مشهورات حق نیست و حکمارا چون مبادی برهان یقینیات بود طرفین نقیض
مقدمه برهان هرگز نشود که نشاید که نقیضین هر دو حق باشند که یک طرف نقیض حق
باشد و مقدمه برهان شود و دیگر باطل بود و چون نقیض در برهان مقدمه
نشود و نقیض در برهان هرگز نتیجه نتواند شد اما طرفین نقیض تواند بود که هر ملت
مقبول یا مسلم یا مشهور باشند قومی را به این دو نقیض و نقیض دیگر نتیجه قیاس ایشان
شود یکی از این قوم را و یکی آن قوم را **باب** اندر قسم چهارم از این دوازده
پیشه که بر شمردیم اصحاب این پیشه ضد اصحاب پیشه سیم اند و از مرتبه شرف آن
پیشه مرتبه خست این پیشه معلوم شود و اصحاب این پیشه باشد که معاند باشند
متکلم از او باشد که معاند باشند حکیم از او باشد که معاند باشند هر دو گروه از او باشد
که عناد ایشان بالذات باشد و باشد که تابع باشد حب ریاست و جاه و مال و غیر

اینهار

اینهار او باشد که راه غلط کنند که طالب حق باشند و از بی تمیزی بدین راه افتد که
طلب حق کنند و استقصا در طلب و جد تمام کنند و از قلت فهم و تمیز هیچ در نیابند
و گمان کنند که همه طالبان حق که دعوی معرفت کنند دروغ گویند و با ایشان عناد
ورزند و باشد که طلب و قوت طبع داشته باشند اما در طلب استقصا نکنند و بحق
نرسند و علم و معرفت را در نیابند و با اهل آن عناد کنند و باشد که طلب حق کنند و
با قوت طبع و تمیز ایشان را استقصا جمع شود اما نه براه مستقیم چنانکه اهل این
زمانه و باید که سبب این غلط که ایشان را افتد در باب علیحده ذکر کنیم ان شاء الله تعالی
حکیم بزرگ ارسطوطالیس دشواری علوم کلی را دیده بود دانسته که آنچه قدمای حکما
در علوم نظری برمز و تعمیه و لغز گفته اند صواب بود و غلط نکرده اند که هرچند در کلام
ایشان اختلاف هست اختلاف لفظیست و معنی سخن همه واحد است که طریق
العقل واحد اما از شفقت که ارسطوطالیس را بود بر کافه عادی بعد از کار روا داشت
که جماعتی طالبان مستحق از این علوم منتفع نشوند لغز و تعمیه را که معلمان که حل این
رموز کنند و از صاحبان این رموز شنیده باشند در کتب نهند بنحوی معلوم کس این
رموز بیرون نتواند برد مگر بالهام ایزد تعالی چنانکه کتاب نکلوشا که در نجوم نوشته

ودمز و سر بستارکان که بکتاب جاماسب اندر است و کتاب قشوقینیا در افعال الطبایع
و اندر کتاب دیگر که بابلیان و هندوان نوشته کسی پی بآن نبرد تعمیه و رمز او آن
رمز که ارسطوطالیس خود باول اثولوجیا نوشته است در اتصال نفس بعقل و عقل
بعلت اولی و بازگشت نفس از علت اولی که تا همه کتاب اثولوجیا نفهمند و اتحاد عقل
و نفس و عاقل و معقول ندانند آن رموز را نتوانند کشود پرده رمز از ین علوم کشیده
ترتیبی آورد که بعد از وی همه حکیمان بروی آفرین کفتند و حکمت و نام فیلسوفی برو انداختند
و پس از وی کس باو نیارست رسیدن و آن ترتیب آنست که چون دانست که آرا و اعتقادات
از حق و باطل بیرون نیستند و سخن و حکایت از صدق و کذب تهی نیست ساخت دانستن
حق و باطل را در اعتقادات و صدق و کذب را در اقاویل جدا از آن اعتقادات و آنرا
منطق نام نهاد و اول کار از معقولات در کرفت تا آنرو که موضوع و محمول قضایا
شوند و آنرا کتاب قاطیقوریاس نام کرد پس از آن در قضایای مطلق سخن کفت از آن بجهة
که مقدمات قیاس شوند و آنرا کتاب باریرمیناس نام کرد پس از آن در قیاس مطلق
سخن کفت از آنجهة که جنس صناعات خمس است و غرض از ین همه دانستن برهان و
مقدمات آن بود که صناعات برهان همه حکمارا است و جدل متکلمان همه شریعت را

وحکایت

وحکایت ضعفا را و شعر عوام را و فن مغالطه همه را حذر کردن را نه بعمل آوردن را
مغالطه بمنزله زهرست دانستن او و حذر را بود نه خوردن را و دیگر آنچه نافع دانست
در صناعات خمس و بیشتر از برهان در آن سخن کفت و مرتبه متعلم را در تعلیم مرعی
داشت و مرتبه مسئله که کجا باید کفت و چه مقدار نفع دارد در غرض کتاب و تعلیم
متعلم و طریق استدلال که راه بدانستن هر مسئله غیر متناهیست و چون کتاب قیاس را
نیک بفهمند دانند که چنین است و حکیمان و دانایان از ین ستایند که مسئلهای
نافع آورند در معاش و معاد هر چند نفع بیشتر مدح و ثنا ایشان بیشتر و رتبه متعلم
در بیان آن مسئله ملاحظه کنند و همچنین مناسب مسئله را بآن علم و آن موضع که
هر چه دانند همه جا و همه علم نتوان نوشت و اگر کسی از ین شروط در کذرد جهالت را
بود یا شرارت را و اگر راه آسان باشد بدانستن مسئله و براه غیر آسان روند مستحق
مذمت باشند که راه راست نه بینند و بین قیاس را بدیکر و نفع بیش و کم را فی ذاته و مرتبه
تعلیم را و این همه بآخر این کتاب شرح کفته شود انشاء الله تعالی و همچنین که کفتیم حکیم
بزرگ هر چه نوشت در طبیعی و ما بعد الطبیعه ترتیبی نوشت که بهتر از آن متصور نشود
و در حیرت افتیم که از اول سماع طبیعی تا آخر اثولوجیا همه مسئله که کفت و نوشت نفع را

وقدر نفع او وداده تبدیل مرا او مرتبهٔ کتاب و متعلم را رعایت کرد چنانکه در تحریر اقلیدس ما
که هر شکلی دوم بی مقدمه معرفت شکل اول آن کتاب نتوان فهمید و برین قیاس هر مقاله
و هر شکلی که در آن کتاب اقلیدس نوشته بیان آن در لایق‌ترین موضع ضرورتر او نفع او و مرتبه
معلم او داده اقرب عطالب را رعایت کرد که اگر همه عالم جمع شوند برتر از آن نتوانند
جمع کرد پس اگر کسی رود و آن جمع و ترتیب بگرداند یا چیزی دیگر بنویسد و دلایل آنها در اصول
هندسه متعلمان را در ضلالت اندازد و علم را او نفع را او ضرورتر او قدر نفع و مرتبه
و مسئله و متعلم را ملاحظه نکرده باشد و سخن بی‌وقوف آنچه داند بنویسد نه بر وفق
آنچه باید نوشت و این از جهالت کند یا شرارت و بدین متعلم هیچ نفهمد هر چند صاحب
طبع و تمیز باشد فکان بود که همه کس که دعوی دانش کند هیچ نفهمند و معاند ایشان
شود و همچنین متکلمان در اسلام اصلها نهادند مرتب و مسلسل که اگر یکی از آن
اصلها بیرون رود بهمه خلل راه یابد که هیچ سخن بی ضرورت و بی فایده نگفتند و سخن
بر وفق ضرورت گفتند نه بر وفق ارادت خود چنانکه در حکما گفتیم و چندین زحمتها
کشیدند تا این اصلها وضع کردند حفظ شریعت را و اعتقاد خاص آن فرقه را که از دیانت
بعد از انجا عوق بی‌باشند و ترتیب این دو صناعت بگردانیدند و اول صناعت را آخر

کردند

کردند و آخر را اول جهالت را غرضی و فایده یا شرارت را که خود را نحس آن فرقه و علم
داشته و مردم را بغلط اندازد که این کتاب ایشان بهتر از کتابهای دیگران صناعتست
که در اول کتابهای ایشان چیزها بینند که با اول کتابهای دیگر نه بینند و چیزهای
مغلق و لفظهای غریب شنوند و ندانند که آن همه هیچ راست بلکه بدی راست و
ضرر او کم و افضان و یحیر دان بدین کتابها مدح کنند و آفرین گویند و اول تحریف
که در علم حکمت و کلام واقع شد چنین بود تا آن ترتیب محکم و آن کتابها مندرس
شد بعد از آن تحریف بر تحریفها افزوده شد و این دو علم را متداخل کردند و اصلها
مشوش و از بس تشویش هیچ از آن نتوانند فهمید و این سبب نیک شد که رویدن
احمقان را که ایشان هر چه نفهمند آن را بهتر دانند از آنچه فهمند و اگر معنی آسان
بسیار فایده رسد اصلا بآن ننگرند که آسانست و هر که تحرد فایده ننگرند و ندانستند
که هر مسئله چراست و بکجا باید نوشت و او در ابو مسایل هر علم که غیر متناهیست آنچه
اختیار کرده تا کار بآن کشیده که بکتابها هیچ مسئله نافع ننویسند و حشو بر حشو
نویسند و بکتاب ایساغوجی بحث از تصوف و نحو و اشتقاق کنند و بکتاب نحو بحث
از الهی کنند و باصول فقه بحث از هیولی و مذهب ذیمقراطیس و بکتاب کلام قدم عالم

اثبات کند تا بدانجا که کس باشد که امروز سالی کتابی که مصنف آن گوید که در منطق است
خواند و یک مسئله منطق در آن نبیند و اگر باشد بر سبیل نقل آخر کتاب برهان در
خطبه ایساغوجی نقل شود و هرگز از خطبه بمقدمه نرسد از حشو گویی استادان
که احتو بغرض آن رسد و با آنکه در آن کتاب غرض نافع محصل نبود بر آن اعتراضها
کند و حاشیه بر آن نویسد و شاگردان بر وی جمع آیند و آنرا یاسر گویند چون طوطیان
و بر آن هرزهها آفرین کند و باشد که دیگری که سرآمد ایشان باشد از آن هرزهها جواب
گوید و کتابی دیگر کند و تحقیقات بی سر و بن بر وی افزاید و از ضلالتی در ضلالتی دیگر
اندازد و چون صاحب طبع و تمیز باین کتابها افتد که آنرا حکمت و کلام و منطق گویند
بنای هیچ مسئله بر اصلی نه بیند و شنود از جماعتی که بر آن کتابها جمع آمده آن کتابها را
مدح و ثنا گویند و صاحبان آنرا عقل حادی عشر نویسند و گویند که فلان حاشیه
نوشته در حکمت بهتر از اسکندر و ثامسطیوس است بلکه بهتر از ارسطوطالیس
و افلاطون و در کلام شیخ مفید بهتر از ابو بکر باقلانی نیست بلکه بهتر از هشام حکم
و ضرار بن عمرو و باشد که نام اینها نشنیده است و استهزا کنند و گویند ایشان
کلمات خام نوشته اند و گفته اند و هرگز ندانستند که چه گفته اند و چه نوشته اند

و اگر دانند ندانند که چرا نوشته اند و اگر آن نباشد چه خلل بدین و شریعت راه
یابد و احمقی باشد که بهیولی نگوید و او را صفت کند و عقول را اثبات کند و ایشان را
معطل داند و فاعل هیچ فعلی نداند و عالم را ابتدای زمانی نهد و از ابداع سخن گوید
و حرکت را مبدأ حوادث نداند و از حرکت مبدأ حوادث سخن گوید و سراسر مسئله
کتابهای ایشان اینست که بموضوعات آنها نگویند و آنها را مجعولات اثبات کنند
و خود را آفرین کند که کاری بدیع کرده اند و حکما را کافر دانند و بسخنان ایشان
بر مجتهدان و فقها تفخر جویند و بهیچ مسئله از مسایل حکم کردن ننهند و
گویند این مسئله را بهتر از ایشان دانیم و اثبات کرده ایم و جماعتی این سخنان را قبول
کنند و بر این سخنان وجد کنند و تناقض بر تناقض خوانند و آنرا مشکل بینند و بر آن
مصنف آفرین گویند و اگر تمام روسای کلام شنوند بر ایشان استهزا کنند و رای
ایشان ضعیف شمرند و اگر تمام روسای حکمت شنوند ایشان را تکفیر کنند و گویند که
بدان کتابها مشغول نباید شد که خاسر و بیحقیق خوانند قوله تعالی الذین کفروا
لا تسمعوا لهذا القرآن الآیة و از عیسی علیه السلام حکایت کنند که با اینها و امثال
اینها خطاب کرده یا علماء السوء قعدتم علی باب الجنة فلم تدخلوها و لم تدعوا غیرکم

بی خطا شکلم کمثل الذی نهر و حسن و شرع تشتل من اکله و ایشان هرگز هیچ مسئله کرده
ننهند و بر اصلی نه ایستند و هابی و ثنای ایشان کسی را که بر و نقل کند و زحمت سفر و
غربت کشند طلب علم را از وی این باشد که کتاب در اثنی خوبست که ترجمهٔ فلان کتاب خوب
داند و مثل او در عالم نیامده است و بر فلان احسن اعتراض خوب کرده و چندین سخن بر خطب
فلان کتاب نوشته و ندانند که این سخنان وافی کتاب اگر در عالم نباشد علم را هیچ زیان
نرسد که آفت علوم آنهاست و گویند که هرگز هیچ مسئله بدلیل راست نشود و اثبات
هیچ مسئله کس نکند و هیچ سخنی نیست که بر وی اعتراض حق نیاید و راست گویند که هر مسئله را
راهیست که بآن بدان آیند و اگر بآن راه نروند سر ایشان مزخرف باشد و هرزه و اگر بدان
راه روند باشد که سالها بدان راه باید رفت تا آن مسئله بحقیقت دانسته شود چون
استخراج ضلع مکعب که چندین کتاب در تعالیم سالها باید خواند تا آن بحقیقت
آید دانسته و برین قیاس باید کرد همه علوم حکمت را و چون احمقی خواهد که آن مسئله را
در مجلس اثبات کند و عناد ورزد محال باشد و نه در وقت عالم باشد و نه متعلم و چون
نتوانند فهمید آن عالم را مدعی شمرد و آن مسئله را باطل و خود را صاحب عقل کامل
که فلان این مسئله بر من ثابت نتوانست کرد و باشد که نفی وجد امور پیشه کند سفاهت

وبراد

و برادر او و هر احمقی را که شنود انکار کند و بر چنین کس خود هیچ پیش نرود و شاعر
تازیان در حق ایشان گوید ؛ تراه معدا للخلاف کانه ؛ برد علی اهل الصواب موکل ؛
پس آخر صاحب طبع که گفتیم هر چند قوت و تمیز او را با استقصا جمع شود عناد او
با اهل علم زیاده شود که چون این کتابها که گفتیم خواند و از آن آن که بر آن کتابها
جمع شود که صاحبان آن بهترین و فاضلترین حکما و فلاسفه اند و سر متکلمان
اسلام اند و آن کتابها زبده و خلاصهٔ علوم است و بیند که با این کتابها هیچ
نتواند فهمید و سبب آن باشد که گفتیم در همه علما طعن زند و همه را مدعی
شمرد و معاند شود علم و علما را حکایت یکی از بزرگ متکلمان که مذهب محققین بدعوی
خود دارند و بر همه متکلمان سابق طعن زند و حکما را کافر داشتند روزی
بر کم خوردی ثنا میگفت و میگفت اگر او و امثال او نبودندی ما پیش حکما شرمنده
بودیم که متکلمان اسلام سخنهای هرزه گفته اند و کاش آنها نگفتندی گفتیم یکی
از آن مسائل که نزد تو واهیست نقل کن گفت یکی آنکه معدومات ممکنه را ثابت گویند
گفتم این بچه باطلست و مستحق چندین تشنیع هرزه چند گفت و بسیار شست این
مقدمه را باطل کردن و گفت این چه مسئله باشد و بچه کار آید سوای آنکه در قدیم

آنست و بقال صاحب مذهب بوده اند و هر چه میخواسته اند میکفته اند و صاحب
تمیزی در میان ایشان نبوده و چندی کفت و این مسئله را همه قدمای شیعه و معتزله
بکتابها اصل ساخته اند و این قایل در همه سخنهای رکیک بی آنکه تواند باطل کردن
این مسئله کفتیم چه کویی عالم حادث است یا قدیم کفت حادث و هر که کوید سوای خدای تعالی
قدیمی هست کافر است کفتم چه کویی در علم خدای تعالی با شیا در ازل علم داشت یا نداشت
کفت در ازل بهمه اشیا علم بخصوص داشت و هر که جز این کوید کافر است کفتم علم خدای
تعالی با شیا حضوری بود یا حصولی کفت حضوری که خدای تعالی حال و محل نیست و هر که
جز این کوید کافر است اکنون بکوی که چون همه ممکنات حادث شد و علم خدای تعالی
حضوریست پیش از وجود چکونه نزد حق جل و علا حاضر بود ندکفت بعقل اول
اندر بود ندکفتم عقل اول قدیمست یا حادث کفت حادث و همان شناعت بر او
لازم شد پس بعدم عقل قایل شد و همه اصلهای متکلمان بر هم زد کفتم نه تو کفتی
که هر که کوید سوای ایزد تعالی قدیمی هست کافر است کفت اشیا در ازل نزد او حاضر
نیستند و باین نفی علم در ازل برو لازم آمد که علم را حضوری دانست چنانکه ایشان
کویند عاقبت کفت علم از مقوله اضافه است و چون اشیا بوجود آیند این اقسام

حاصل

حاصل آید چون خالقیت و رازقیت زیدکه در وقت وجود زید باشد و بر این هیچ
شناعت نیست و این شناعت را ندید که از این لازم آید که ایزد تعالی پیش از وجود اشیا
با شیا علم نداشته باشد و این مذهب از هشام حکم حکایت کنند و این قایل بارها بر
هشام حکم شناعت کردی که چنین مذهبی کوینده نهاده است و او را چه بر این داشته است
کفتم هشام را این بر این داشته است که در اول فکر که ترا بر این داشته در آخر فکر و با آخر
و هله دانست که مسئله ثبوت معدومات چرا نهاده اند که ممکنات را پیش از وجود
ثبوت باشد که بدان نزد ایزد تعالی حاضر باشند بعد از آنکه بچندین شناعت قایل
شد کفت این را بکذار متکلمان قدیم چنین بی تمیز بوده اند که بنفس ناطقه نکفته اند
و کبو که بنفس ناطقه نکوید مرتبه او در علم چه باشد کفتم تو اثبات نفس ناطقه
توانی کرد هذیان چند در هم بافت که لایق نوشتن نیست که این مسئله در یک
مجلس اثبات نتوان کرد و بحقیقت آن رسید تا کتاب ارسطوطالیس در نفس که
سه مقاله نوشته است و کتاب اسکندر افرودیسی را در عقل قراءت نکنند نفهمند
چنانکه باید فهمید و مرتب این کتابها در قراءت موخر است که بعد از آنکه کتابها
باید خواند و اکر چنین نکنند هرکز نفهمند چنانکه پیشتر بدین اشاره کردیم و این شخص

خواست که در مجلس بر آن برهان گوید چه آنکه مقدمات دیده باشد و متکلمان اسلام را
بنفی مسئله که هرگز بر آن دلیل و برهان نیاید کفتن و چندین علما و حکما در آن متحیرند
چندین طعن زند آخر کفت چه سبب را نفی نفس ناطقه کرده اند بایستی نکفتندی نفیش
و اثباتش را کفتم چه کویی اگر کسی بشک باشد که جوهری جز این دو قدیم هست کفت عجب
همه مسلمانان منکر اهست اگر کافر باشد کفتم حدوث عالم بچه دانی کفت بحرکت و
سکون که جسم را متحرک یا ساکن چنانکه بکتابهای کلام اندر است کفتم کسی
که بوجود نفس ناطقه کوید بشک است که همه جواهر حادث شد که حدوث جواهر اگر
اثبات کنند بحرکت و سکون کنند که جز این دو هیچ راهی نیست باثبات حدوث عالم
چنانکه از ابو الهذیل علاف حکایت کنند که متکلمی او را گفت که اگر اثبات حدوث
عالم کون بحرکت و سکون متکلمی را مسلم است کفت مثل تو آن مثل است که کسی گوید
دعوی خود پیش قاضی به دو گواه درست کن و چنین باشد اگر کسی بمجردی که عقل
و نفس قایل شود یا ممکن داند در حدوث عالم بشک باشد که مجرد از حرکت و سکون
مبراست و این حکایت این را کفتم تا بدانید که اینان که بر متکلمان سابق طعن زنند
غرض ایشان نفهمند و هرگز بر هیچ اصلی و قاعده نایستند که چون بر قواعد معتزله الزام

باینه

بایند دست بقواعد اشاعره زنند و چون در آن بستوه آیند بر مذهب فلاسفه
چسبند و این همه بدان کویند که معنی سخن هیچ فرقه بتحقیق ندانند و هرگز بدین طریق
بحق نیایند و سبب ضلالت همه عالم شوند و همه را در گمان افکنند که راه بدانستن معقولات
نیست و هر که این دعوی کند دروغ کوید و بدین سخن اگر خود را بر حکما بندند مردم را بحکمت
خوانند و در سفسطه اندازند و اگر بر متکلمان بندند خلق را بکلام خوانند و بمذهب
باطنیان و اسماعیلیان اندازند یا بمذهب ظاهریان و حشویه نعوذ بالله من ذلک
و از اینست که گفته اند نعوذ بالله من نصف متکلم **باب** اندر قسم پنجم ازین
دوازده که برشمردیم صاحبان این پیشه فقها اند و اصحاب حکمت عملی و اینان عالم را
چنان ضرورتند که قوای محرکه بدن انسان را و فقها بمنزله قوای محرکه باطنی اند و اصحاب
حکمت عملی بمنزله قوای ظاهری از آنکه اصحاب حکمت عملی در صناعات نافع در معاش
سخن کویند و این همه صناعات ایشان نهاده اند که بی ایشان امور مدن منتظم نشود
و این افعال و غرض همه کس را ظاهر است چنانکه غرض از آهنگری و درودگری و کتابت و فعل
خاص هر یک از اینها همه کس را ظاهر است همچنین که حرکت دست و پای و زبان
غرض و فعل آن همه را ظاهر است هر چند که غرض حکمت عملی عباد هم متوجه است که علم

اخلاق و همه بمعاد متوجه است اما غرض فقه فقها اگر چه بمعاش متوجه نیست و هم متوجه
بمعاد است و اگر چیزی در افعال معاش گویند آن نیز متوجه بمعاد است و بالطبع ذکر
کنند و غرض از آن ظاهر نیست چنانکه نماز و روزه در روزها و وقتهای معین که
غرض از آن ظاهر نیست و فقها هم که نیت است و جزو است در بعضی اعمال و مرتبه شرف
اصحاب این چشه در عالم مرتبه قوای محرکه است در بدن انسان که بی این قوای زندگی
انسان صورت پذیر نیست و شک نباید داشت که یک چیز هم نافع باشد در معاش و هم
در معاد که هر چه نه چنین باشد خلاف شریعت و حکمت است مگر آنکه یکی را نفع کند و دیگری را
ضرر رساند و همیشه آنچه نافع در معاد است غرض و غایت است آنچه را نافع در معاش است
که الدنیا مزرعة الآخرة و هر مذمتی که اصحاب شرایع و حکما دنیا را کنند از آن کنند
که غایت مطلوب در هیچ عمل او نیست و هر مدحی که دنیا را کنند و ستایند از آن کنند
که غرض دوست که پی آن بغرض اول که آخرت است نرسند و حکمای عملی که بحث از امور
معاش و صناعات کنند چون بحث ارسطوطالیس است از معقولات و قضایا و قیاس
که غرض اولی حکیم نه اینها بلکه بحث از اینها آنرا کند که بعلوم حقیقی رسد و حقیقت چیزها را
داند که هر چند آنجا بدان اشارت نکنند و این فرق که میان فقها و ایشان گفتیم ظاهر

امر را

امر را گفتیم تا دانند و بیین اشاره بدان کردیم که اهل این زمانه و متعلمان تا از فروع اگر
هر کو بغرض نرسند و اعتراض کنند و طلب حق نکنند و موضع سخن ندانند و هر چه بیین
کتاب اشاره شد همچنین است و اگر اختلافی باشد مرتبه سخن و تعلیم و غرض را باید
دانست که سخن دراز کشیدن ملالت آرد و از غرض باز دارد و آن فرقها که میان انبیا
و فلاسفه گفتیم میان فقها و اصحاب حکمت همان فرق است که آنها اصلند و اینها فرع و
حجم کتاب افزون کردن سفاهت است و کسی را که ایشان را بیان نفع نکند زیاده مضرت
رساند و آنرا که نفع کند زیاده از این مضرت رساند که از ملالت نفع نرسد که اهل فهم را
لفظ موجز بحقیقت معنی رساند و اطناب از معنی باز دارد و کم فهمان را موجز در حیرت
اندازد و اطناب حیرتشان زیاده کند اولی آنست که طلب حکمت نکنند که خود را و همه را
در تشویش اندازند و من لم ینفعه القلیل لم ینفعه الکثیر **باب** اهل قسم
ششم از بیست و از ده که بر شمردیم این چشه اباحتیان و تن پروران است و از بیان
باشند که از همه افعال باز دارند چون سوفسطائیان که همه چیزها را خیال شمرند
و بحقیقت هیچ موجود ندانند نه بدنیا گویند و نه بآخرت خسر الدنیا والآخرة
ذلک هو الخسران المبین و باشد که اعمال نافع را در معاد عبث دانند و از آن باز

دانند

وچون دهریان وطباعیان که بروح مفارق نگویند ومنه بمعاد روحانی قایل شوند ومنه بجسمانی
ومنه بتناسخ که روح را مزاج دانند وبعد از بطلان مزاج اعاده آنرا مستحیل
شمرند چنانکه شاعرشان گوید ❊ حیوة ثم موت ثم حشر ❊ حدیث خرافة یا ام عمرو
ودیگر گوید ❊ یحدثنا الرسول بان نحیی ❊ وکیف حیوة اصداء وهام ❊ واین چند
بیت یکی از اکابر اصحاب رسول صلی الله علیه وآله نسبت دهند که بمشتی انشا کرده با
بیت دیگر وبعضی وباشد که خود را بر صوفیان بندند وبعین الجمع گویند وخود را
از مراتب عمل بیرون برند ودرجه معبودی دعوی کنند نعوذ بالله منه اما اینان همه
کس بدین نخوانند وچنین نفرمایند وباشد که از افعال نافع در معاد باز ندارند
واز اعمال نافع در معاش باز دارند وبترک پیشه وزرع فرمایند واینها اصحاب
مانی واکثر براهمه اند ودر اسلام جماعتی خود را بر صوفیان بندند وبتوکل گویند
ومعنی توکل این دانند که نظام کل معطل باید بود تا آنچه خورند وپوشند همه حرام
باشد که معاونت نکنند ومعاونت یابند وجماعتی دیگر باشند که مذمت دنیا
کنند چون براهمه هند وگویند عاقبت دنیا فناست وعمل فانی نباید کرد وبباقی
مشغول باید شد وما پیشتر بیان کردیم که دنیا را مطلقا مذمت نکنند وبجهه مذمت

سرشته

کنند وبجهه ستایند که دنیا منزلیست که قطع باید کرد وبآخرت باید رسید وتا بآخرت
رسیدن از توشه وراحله چاره نیست وهرگز بی معاونت نظام کل بآخرت نتوان
رسید ورستگاری نتوان یافت وباشند که در آن مذهب که این بدعتها اند آنچه بمعاملات
باشد تاویل کنند وآنچه بعبادات باشد بجا گذارند چون مزدک بکیش گبری که آنچه
بنده واستاد در عبادات دید بجا گذاشت وآنچه بمعاملات یافت تاویل کرد که زن
ومال میان همه مشترک کرد وبدین همه معاملات باطل شد وباشند که معاملات را تاویل
نکنند وعبادات را تاویل کنند چون قرمطیان وباطنیان بعهد اسلام ومزدکیان
از ایشان بدترند وبشمردن اقسام از غرض کتاب بیرون رویم ومرتبه خست ایشان
از مرتبه شرف ضد ایشان که حکما واصحاب حکمت عملی اند معلوم شود وایشان
جنود ابلیس اند که وجنود ابلیس اجمعین ومرتبه هر یک از اینها در خست از مرتبه
منع عمل وغرض منع معلوم شود **باب** اندر قسم هفتم از بیست وازده
که برشمردیم موضوع جزو وبحث متعلق بعلم وعمل وصلاح تابع این پیشه واصحا
این پیشه بسیارند وهر یک از این پیشها عالم را عین الحسی وحرکتی خاص اند عضو
خاص را از بدن انسان واصحاب این پیشه بمنزله قوتی خاص که مبدا آن حس

تشریح بدن و مزاج و قوای طبیعی و اسطقسات و اهویه بلدان کند چون کتاب
اسطقسات جالینوس و کتاب مزاج او و کتاب قوای طبیعی او و کتاب منافع الاعضا
و غیر اینها که در همه بحث از احوال بدن کند و این بحث متعلق بمزاولت عمل نیست و
همچنین بحث کند در کتاب دیگر از فصد و اسهال و غذا و حرکت و سکون و نوم و یقظه
و غیر اینها که متعلق بمزاولت عمل است **باب** اندر قسم هشتم از این دوازده
که برشمردیم این چند و اصحاب این بعد پیشهای قسم هفتم و اصحاب آنند که هر یک
از این پیشه صنعتیست یکی از آنها که موضوع ایشان واحد است و مرتبه مضرتش
عالم را مرتبه نفع نظیر اوست عالم او را از آن موضوعش را آن مضرتست که از سوء المزاج
خاص قوت حس و حرکت عضو را که آن سوء المزاج عارض اوست و از آن آن ضرر بکل
عالم رسد که از این سوء المزاج عضو را در بدن که نظیر آن موضوعست و در کل عالم بکل
بدن رسد و باعث این پیشها یا جهالتست یا شرارت محض که غرض اول باشد یا شرارتی
که نه غرض اول باشد که غرض اول یا مالی یا نفعی یا ریاستی باشد و این پیشها اصحاب آنست
بدان مقصد نظر کنند و مرتبه خست این پیشها از مرتبه موضوع و غرض معلوم شود
چنانکه در قسم هفتم مرتبه شرف بدین معلوم بود **باب** اندر قسم نهم از این

۲۱۶

و حرکت خاص است چنانکه جالینوس بکتاب قوای طبیعی بیان آن کند و موضوع آن
آن چشم بمنزله آن عضو خاص است که این عمل در وست و شرف آن پیشه در عالم
بمنزله آن حس و حرکت خاص است در بدن و اصحاب این پیشهای مختلف عالم را
آن نفع دهند که این قوتهای مختلف بدن را که هیچ قوت خاص نیست که همه بدن را
بعموم نفع رساند اما باشد که آن نفع ضروری باشد که بیطلان آن قوت
بطلان همه قوای بدن باشد چون قوت دل و جگر و سایر اعضای رئیسه و باشد که
بطلان آن بجمله بدن خلل رساند که افعال همه قوی ناقص باشد اما باطل نشود
و باشد که نه ناقص باشد و نه باطل اما مستحسن باشد چون قوت مشتهیه که چون
در بدن ناقص شود بدن ناقص شود و قبیح گردد و منافع پیشها در کل عالم همچنین
اختلاف دارد و تفاوت شرف این پیشها بر این نسبت است و این پیشها در کل عالم
چنین اختلاف دارد و تفاوت شرف این پیشها بر این نسبت است و این پیشها
چون طبیب است و منجم و مهندس و غیر اینها از آنچه موضوع خاص دارد که بحث
از آن موضوع شامل امور غیر متعلق بمزاولت عمل او و امور متعلق بمزاولت
عمل را چون طبیب که موضوع آن خاص است که بدن انسانست و در آن پیشه بحث ای

دوازده که برشمردیم و این پیشه و اصحاب این پیشه نیز بسیارند و هر یک از این پیشه بمنزله
حس خاص است عضوی خاص را که موضوع اوست و صاحب این پیشه بمنزله قوتیست
خاص که مبداء آن حس خاص است و این پیشه را مثال علم موسیقی است که در ان بحث
کنند از نسبت کل و ذی الکل مرتین و ذی الخمس و ذی الاربع و آنچه از اینها مرکب شود و آنچه
از نقصان کم از بیش بیرون آید چنانکه برهان گوید که نسبت کل از نسبت ذی الخمس
و ذی الاربع مرکب است و چون از نسبت ذی الخمس ذی الاربع نقصان کنی نسبت طنینی حاصل
آید و امثال اینها که در ان صناعت از ان بحث کنند که هیچ از انها بمزاولت عمل متعلق
نیست اما مبدا و معاون هست که جزو علمی از هر صناعتی بمنزله جانست جزو عمل را
و جزو عمل بمنزله جسمست جزو علمی را و اما جاری نیست که هر کس در جزو علمی ماهر باشد
در صناعتی در جزو عملی هم از ان صناعت ماهر باشد یا چون در عمل ماهر باشد در علم
ماهر باشد بلی هر دو در بقای صناعت ضرورتست که بی جزو علمی صناعت مختل باشد
و بی جزو عملی جزو علمی معطل که یکی بمنزله آمرست و یکی بمنزله عامل که بی عامل عمل
صناعت کسی را بکمال حاصل نشود و بی آمر تنفیذ نیابد اما توان بود که جزو علمی
صناعت کسی را بکمال حاصل شود و در جزو عملی قاصر باشد چنانکه ارسطوطالیس

درکتاب

درکتاب برهان گوید در آنجا که چگونه بیک چیز جهل و علم حاصل شود و مثال برین
صناعت موسیقی بنظر آرد که بعقل داند که فلان نغمه فلان نغمه را موافقت
و مجانست چون بشنوند بداند و نتواند بعمل آوردن و چنانکه ابونصر فارابی حکایت
کند از بطلیموس که بکتابی که در موسیقی نوشته گوید که به بسیاری از نغمات
ملایم احساس نکنم و امتحان علم را با عمل موسیقاری حاذق در عمل الحاضر کنم
تا مرا بدان اخبار کند و همچنین ابونصر فارابی حکایت کند از ثامسطیوس
که گفت دانم بعلوم که مرا از تعالیم حاصلست که نغمه مفروضه موافقت نغمه
وسطی را و احساس باتفاق آن دو نکنم که در عمل آن مهارت ندارم و این ثامسطیوس
در نهایت بزرگیست از اصحاب ارسطوطالیس تا بحدی که ابوعلی سینا در کتب خود
اعتماد بر شرح او کند و آنچه او هم از ارسطاطالیس آن گوید و ابونصر فارابی
او را گوید: وهو احد اجلة اصحاب ارسطاطالیس ومن المتمهرین فی مذهبه و این
نغمه مفروضه که او گوید نغمه مطلق وترغست از عود و وسطی نغمه سبابه مثنی است
و ابونصر فارابی گوید کم باشد کسی که باتفاق این دو احساس نکند و ثامسطیوس
با آن بزرگی چنین گوید و بباید دانست که نادر باشد که در صناعتی قوت علم و عمل

شخصی را بکمال جمع شود که کمال قوت علم بحرارت و لطافت صورت بندد و کمال
قوت عمل ببرودت حاصل شود که کمال عمل را صبر ضرور است و صبر از سکون خیزد
و سکون ببرودت باشد و اینجا این حرارت و برودت که گوییم نسبت با آن عمل و موضوعست
که آن برودت که قوت عمل موسیقی را باید بسیار الحراست از الحرارت که قوت
علم بیطار را باید و ازین جهة که این دو قوت بکمال در یک موضوع جمع نتوانند
شد آن سبب بلکه گفتیم ایزد جل شانه جدا کرد میانه اعصاب حس و اعصاب حرکتها
و هر دو را باهم با اعضا فرستاد که در هیچ عضو یکی بی دیگری نباشد و یکی قوت
حرارت و لطافت زیاده داد تا فرمایند ه داند و یکی قوت برودت و غلظت زیاده
داد تا فرمان پذیرد و از هم ستوه نشود فتبارک الله احسن الخالقین و این
پیشه را امثال بسیار است چنانکه جزو نظری از طب و جزو نظری از نجوم و جزو
نظری از فقه که اصول فقه خوانندش و هر پیشه که در آن بحث از موضوع
کند که متعلق بکیفیت و مزاولت عمل نباشد و مثال موسیقی نظر بر این آوردیم
که قوت شوق علوم متعلما را زیاده شود و داند که چون علوم بسیار است و
زندگانی کم آنچه از عمر صرف کند در عین علوم کند و از هرزه و مزخرف بپرهیزند

باب اندر قسم دهم از این دوازده که برشمردیم اقسامی که این قسم جنس
آنست که بعد از اقسام قسم نهم است چه هر یک ازین پیشها صناعتست یکی ازانها را
که در موضوع با آن شریکست و هر یک ازینها چون سوء المزاج حس خاص را
در بدن انسان و عظم و صغر آن بحسب عظم و صغر آن موضوعست در عالم و آن کی
که ازو تولد کند در موضوع تواند بود که اهل این پیشه اطبا اند خلاف اطبا
حق که در قسم نهم است چنانکه تشریح بدن انسان کند بخلاف واقع و بیان امزجه
و اهویه بلدان کند بخلاف واقع که بلدان جنوبی منخفض که جبال او بر طرف شمال باشد
سرد گویند و خلاف آن را گرم چون بنای مقدمات علمیه برین نهند و امثال این
فسادها ازین در آن موضوع خاص ایشان تولد کند و باشد که اطبای حق هستند
و غرض فساد باشد چنانکه بحث از تشریح بدن کنند و بیان واقع گویند و غرض
این باشد که بهیچ نوع مقدمات عمل توان کرد در اندیشه رسانیدن ببدن و تواند
بود که در اصل منع کنند از نظر در اموری که متعلق بالذات بمزاولت عمل نیست
چنانکه درین زمانه اگر کسی از جزو نظری موسیقی سخن گوید او را منع کنند و از آن
باز دارند که حصل را از منافع این علوم و چنانکه اصحاب تجربه و طایفه که خود را

مقتصدین خوانند و طب منع دانستن تشریح و اهویه بلدان و مزاج کند و بر اصحاب قیاس
انکار کند از جهل بمنافع این علوم و جالینوس بکتاب فرق بر ایشان خطای ایشان پیدا
کند بر بیانهای کافی و منافع اینها درست کند و نباید که در همه قسمت که درین کتاب کرده‌ایم
خوب نظر کند که اکثر اینها در همه اقسام کلی جاریست و بهر جا قسمی خاص نکند که ملالت
بیاورد و همه آن سخن یکجا کنند شود که اصل در علوم اینست که بر اکتساب ذکر نکنند چنانکه
حایرین چنان کنند **باب** در قسم یازدهم از بیست و دوازده که بر شمردیم آن صناعات
که درین قسم افتد عدد آنها بعدد موضوعات اعمالست و این سخن بر ظاهر قول است در نظرها
که اطلاق کنیم که تواند بود که یکچیز موضوع شود در علم و عمل صناعات متعدده را و هر
کدام را بروی دیگر چنانکه بیان این کنیم بعد از این ان شاء الله تعالی و هر یک از این صناعات
که درین قسم افتد چنان بود موضوع خود را و کل عالم را که حرکتی خاص که نظیر آن
صناعت عضوی خاص را که نظیر آن موضوعست از بدن و همه بدن را اعم ترتیب شرف
آن صناعت و اصحاب آن در عالم همین حالست و میباید دانست که درین کتاب گاه
بقوت عملی علمی خواهیم که متعلق بمزاولت عمل باشد و گاه قوت عملی خواهیم که موضوع
عمل مطلوب را در آن صناعت شود و گاه قوت مطلوب را در آن صناعت را خواهیم مثال اول

چنانکه

چنانکه دانیم که در عود ابتدا از نغمه مطلق مثنی کنند و بر ترتیب نغمه حاده که در اسفل
بر زیر است آیند و فلان آهنگ حاصل آید و چون تا از سبابه مثنی گیرند فلان و مثال دوم
چون قوت مستوفی بصوت و عمل بدیع که آن صوت و عمل چنان دانستوان کرد که سامعان را
طربی لذتی و حالتی که مطلوبست از آن صناعت حاصل آید مثال سیم چون قوت
مطربی متمکن بدان که عمل و صوت را چنان دانتواند کرد که سامعان را از آن طربی لذتی
که مطلوبست از آن صناعت حاصل آید و اگر مرتبه شرف هر یک از اینها بیان کنیم از غرض
این کتاب بیرون رفته‌ایم والعاقل یکفیه الاشاره **باب** در قسم دوازدهم از بیست
دوازده که بر شمردیم آن صناعات که درین قسم افتد بعدد صناعات قسم یازدهم اند
من حیث الموضوع که ضد یکدیگر باشند و هر قسمی را که از آن اقسام که اطلاق قوت عمل
بر آن کنند که بقسم یازدهم پیدا کردیم ضدیست بلکه سه ضد از سه جهت یکی آنکه منع
بالاثر کنند از آن صناعت دوم آنکه معتقدان نباشند و اعمالی کنند بر خلاف صواب سیم
آنکه هیچ از آن دو نکنند و قصد ایشان از آن صناعت مضرت مردمان باشد چنانکه
علوم نجوم و مثند اختیار مضرت رسانیدن را و شاعری و قمار و اعمال عجایب که مردمان
بعان کمراه کنند و اما آنکه منع از صناعتی بالاثر کنند یا آنرا منع کنند که بکمان افتد که با آن

صناعت رسیدن مقدور و هیچکس نیست و کسانی که دعوی آن صناعت کنند بگزاف
دعوی کنند چنانکه خواجه ابو نصر فارابی را کتابی دیده ام در ابطال صناعت احکام
نجوم که خلاصه سخن او اینست که چون ادوار بی نهایتست و هر دو دور حرکت خاص را مقتضی
خلاف دیگر است و چون مقتضی هیچ دو دور موافق دور دیگر نباشد تجربه صورت نبندد
و چون تجربه صورت نبندد احکام نجوم سراسر دروغ باشد و عجب است از چنان فاضل
که سخن چنین کند و تواند بود که آن کتاب بر وی محمول باشد که چنانی چنین نگوید و این رسالم
جای بیان بطلان آن ندارد و باشد که سخن از آن صناعت بیان کند که سوای حق جل و علا
هیچ موجود را سبب موجود دیگر ندانند و همه مخلوقات را معطل دانند و نفی حکمت
ایزد تعالی کنند و از جهالت نه دانند نعوذ بالله من صدیق جاهل الذین که جالینوس اند
هزار نفع نوشته این ترتیب خاص بدینرا بکتاب منافع الاعضا تا انکه گوید که چون کتاب
منافع الاعضا می نوشتم در آن منافع که رگها و طبقات و هیات و موضوع چشم
راست بر متعلمان صنعت کردم و بکتاب نوشتم شب بخواب دیدم که فرشته گفت ای جالینوس
حکمت ما را از بندگان ما چرا پوشیدی چون از خواب در آمدم توبه کردم و بکتاب
منافع نوشتم هزار نفع خاص جهه هیات خاص چشم را نوشته ام و این طایفه همه را عبث

دانند

دانند که گویند اگر در اصل چشم نبودی دیدن روا بودی بلکه چشم را هیچ خصوصیت
بدیدن نیست سوای عادت خدای تعالی بدین رفته و باین اعتقاد همه صناعات باطل باشد
که گویند جامه هرگز سبب نشود دفع سرما او گرما را و چون چنین باشد چندین صناعت که
در جامه بکار آید همه باطل باشد و خوردن و آشامیدن گویند سبب نشود دفع گرسنگی و
تشنگی را و چندین صناعت باطل باشد و بالجمله هیچ صناعت را ضروری چیز که نافع ندانند
و آسمانهای بدین عظمت و کواکب بدین شرف را که ایزد تعالی بامدجای با آنها سوگند خورده و تاکید
رانده قسم ایشان را تا باینجا که فرماید وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ بیکار و معطل دانند
و این آیه و آن آیه دیگر از کتاب خدای عز و جل بخوانند وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ و مردمان در
اسلام که دعوی دانش کنند و حجة الاسلام شان نویسند این مذهب را سخت تظاهر
کرده اند والله اعلم ببواطنهم و همه دانش ایشان درین کلمه جمعست که از چون و چرا دم
نباید زدن و چندین جای که ایزد تعالی خطاب با اهل عقل کند و گوید افلا تعقلون همه
عبث است تا بو معین در حق ایشان نیکو گوید : ز چون و چرا لب ببستی برستی همین است
درویش من مذهب خیر : و ابو الفرج حکایت کند که بزمان طغرل بیک مارا افسونی باصفهان

۱۲۰

مار مهیب داشت بر میدان اصفهان بصنعت افسونکری او را از مضرت مار بر داشتی یکی ازیشان که همه خواص و صنایع را باطل داند کفت این مار بی افسون عمر به تمام رسانید اکنم که هیچ چیز چیز دیکر را نفع و ضرر نرساند و هر چند مار کیر تضرع کرد که این درکذرد فایده نکرد غایت خطی از بر کرفت که اکر او را مار بکشد خون او هدر باشد و در علت خوانند کرفت مار بدست کرفت همان بود و مردن همان و این جماعت از سباع و بهیمه کمراه ترند که بهیمه چون با مار جنک کند بر بستی بینی خود کیرد و بدستی جنک کند که ضرر مار و موضع اذیت رسانیدن او را داند و ایزد تعالی ایشان را باین صفت یاد کند در کتاب خود که اولئک کالانعام بل هم اضل و باشد که منع از صناعتی چون طب و نجوم کنند این ظن که قضای خدای تبارک و تعالی ستیزه نشود که چون بیماری در زمین خلق کرده باشد طبیب که در معالجه کوشد و منجم که ساعت اختیار کند با قضای خدای ستیزه کند و باین دلیل باید که صاحبان این اعتقاد طعام نخورند و آب نیاشامند و کرسنکی و تشنکی خدای تعالی خلق کند و از فطرت اصلی و جهالت قدم بالاخفهند چنانکه نهاده الله و امر معروف نکنند و از منکر باز ندارند و اکر عزم رحنا و حکایاتی که ازین طایفه نقل کنند در مخالفت طبیب و خود کشتن مشغول شویم

سیلاً

زخونی

از غرض این کتاب باز مانیم و باشد که بحجتهای دیکر غیر ازینکه درین فصل کفتیم منع از صناعتی کنند یا همه صنایع و بدانها در فصول سابق اشاره کردیم اینست تمام سخن در قسمت صنایع بر سبیل اجمال **باب** اندر آنکه صنایع غیر متناهیند بالقوة و متناهیند بالفعل در کتاب ما بعد الطبیعة درست شده که آنچه از امور بالفعل باشند همیشه متناهیند و آنچه بقوة باشند غیر متناهی و چون قوت بدو قسمت یکی فعلی و یکی انفعالی باید که بدانند که عدم نهایت در هر دو از نهایت عدم متناهی اول قوت خدای تعالی بر امور غیر متناهی مثال دوم قوت هیولی قسمتها و صور و اعراض غیر متناهی را که امور غیر متناهی از فاعل و قابل باهم جمع نتوانند شد چنانکه در کتاب مجید باین اشاره کرده که کل یوم هو فی شان و باید که بدین دو مقدمه برهانی کوییم در خود این کتاب نتواند بود که در وقتی از اوقات موجودات غیر متناهی باشند بالفعل والا آن عدد که شامل آنها باشد بی نهایت باشد و ترتیب میان اعداد طبیعی پس اعداد مرتب غیر متناهی موجود باشند و این محالست و شاید که متناهی بقوت باشند که چون آن امور متناهی از قوة بفعل آید حرکت سپری شود و زمانه بنهایت رسد و هیولی که وجود او محض قوتست ناچیز شود و علل وجود معطل باشند و

۲۲۱

محال دیگر لازم آید که این کتاب نه جای آنست پس درست شد که موجودات همیشه بفعل
متناهیند وبقوت غیر متناهی وهر صناعت که هست متعلق بموجودیست در علم اعلی
پس صناعات بفعل متناهیند وبقوت غیر متناهی وچون موجودات بر دو قسم اند بعضی
از آنها دائمی وبعضی غیر دائمی صناعات باین اعتبار قسمتی افتد یکقسم آنکه موضوعش
دائمی باشد ودیگر آنکه دائمی نبود وآنکه موضوعش دائمی بود یا بشخص دائمی بود یا بنوع
تنها نه بشخص وآنکه بشخص دائمی باشد یا در فعلش توهم قسمت افتد بتقدم وتاخر زمانی
یا نیفتد وآنکه در فعلش قسمت چنین نیفتد یا در اصل قسمت نیفتد یا قسمت چنین
چون ایزد تعالی وعقل وفلک وعناصر وظاهر است که هر یک کدام قسم را مثالست
وایزد تعالی در قسمی که او راست شریک ندارد که واحد حقیقی اوست که در ذاتش
قسمت نیفتد وچون در ذات نیفتد در فعل نیز نیفتد که فعل از ذاتست وباقی دیگر در
قسمت خود شریک دارند که عقول بسیارند وافلاک وعناصر بسیار وتواند بود که قسمی
عام موضوع صناعتی شود وتواند بود که فردی واین اقسام دائمی که موضوع صناعت
شوند هرگز موضوع صناعت عملی نتوانند شد از آنجهة که دائمی اند واین ظاهرست
اما آنکه موضوعش غیر دائمیست موضوع علم عملی هر دو تواند شد اما موضوع

شدن

۲۲۶

شدن علم خود ظاهر است وموضوع عملی شدن از آنکه چون غیر دائمیست آن حیلت که در
بقا وفنای او اندیشند ومرتبه شرف رسانیدن وخست رهانیدن او اندیشند چون
در آن بعمل آیند موضوع عمل شود واما امور دائمی نه چنین باشد که حیلت در بقای او
صورت نبندد که خود باقیست بی حیلت ودر فنا نیز که فانی هرگز نشود ودر شرف نیز
که بمرتبه شرف با آن رسند که از مرتبه وجود بمرتبه بالاتر روند وبمرتبه خست با آن
رسند که بپایین آیند واین بکون وفساد صورت نبندد ودائمی از کون وفساد بریّ است
وشاید که جمعی بدین انکار کنند بعض جزوی ارکان بینند که همیشه برایشان صورتی باقیست
وبمرتبه شرف رسد که علت وخست که جهلست وموضوع کون وفساد نشود واگر بحث
در بیان آنها کنیم که صور چون متعدد وچون مختلف وکون بجهت وفساد بجهت
کتابها از سر باید نوشت که ابطالها بجو اند وآن کتابها که اینها در آن شود بباید داشت
از کتب ارسطو ونظر مستوفی در آن کرد تا رفع شبهها شود واینکه پیشتر این قسم را
بگفتیم که ظاهر است که موضوع عمل نشود از جهت وجود دایم بگفتیم که بجهة حال الا از جهة
آن موضوع عمل نشود که اگر شود بشرف وخست شود واین جهت غیر وجود دائمی
باب اندر تفصیل مراتب موجودات بر سبیل اجمال بباید دانست که واجب

الوجود بذات خود هیچ چیز موضوع فعل و عمل او نشد که در وی هیچ گونه قوت انفعالی
نبود و بعد از وی ذات عقلست و او بذات خود بی‌واسطه موضوع فعل واجب الوجودست
بآنجهة که صورت عقلی را ابداع کرده و در قوت اوست عقلی و در حقیقت همین قوت انفعالیست
موضوع فعلست که صورت عقلی از فاعل صورت جدا نیست که عاقل و معقول متحدند
پس درست که ذات عقل هم موضوع علم شود و هم موضوع عمل پس از وی ذات نفس است
و او موضوع فعل عقلست که صورت نفس را ابداع کند و طبیعتست که در حقیقت موضوع
فعل عقل اوست که صورت نفس از عقل جدا نیست که عاقل و معقول متحدند و بعد از وی
وجود طبیعتست که صورتش خوانند و او موضوع فعل نفس است بقوت هیولی کل
که اوراست که او را جسم مطلق دانند و در حقیقت موضوع فعل نفس اوست که قبول
صورت آفتابی و قمری و فلکی و عنصری کرده که آن صورتها چون از وی برداشته
شوند با نفس یکی شود که عاقل و معقول متحدند بعد از وی جسم مطلق است که موضوع
فعل طبیعت را بقوت هیولی جسمی که در حقیقت موضوع فعل طبیعت اوست که صورت
جسمی از طبیعت که کمال اوست جدا نیست که عاقل و معقول متحدند اگر از هیولی برداشته
شوند بعد از آن هیولی جسمیست که موضوع فعل صورت جسمی را که قوت

انفعالی

انفعالی محض است بواسطه آن عدم که مقارن اوست که از قوت و صورت جسمی
جدا نیست تا اگر در عدم محض برداشته شوند که عاقل و معقول متحدند و ترتیب وجود
امور دانستی از علت و سبب اعلی برین گونه است که ذکر کردیم که صورت در ترتیب عقلی
مقدم اند بر موضوع صور که چون ابتدا از وجود محض کنند از اشرف باخس آیند
چنین که بیان کردیم و ارسطوطالیس در کتاب برهان اقدم را باین ترتیب الاقدم
والاشرف عند العقل گوید و چون ابتدا از عدم محض کنند اول آخر شود و آخر اول
اول را ثانی باین ترتیب اقدم عند الحس گوید بکتاب که عدم محض موضوع قوت
انفعالی محض شود که زوال آنرا اهرمن گوید که محتاج محض است و فنای جهات
بدوست و بدین سبب شر را حوالت بدو کنند و چنین است فاعل بذات این قوت را
صورت جسمیست و عدم با این قوت انفعالی محض موضوع شود صورت جسمی را و فاعل
بذات صورت جسمی طبیعت و صورت جسمی با هیولی موضوع شود طبیعت را و فاعل
بذات طبیعت نفس و طبیعت با جسم موضوع شود نفس را و فاعل بذات نفس عقلست
و نفس با جسم و نفس موضوع شود فعل واجب الوجود را که عقل است و صورت تمامیت
عالم او اول مرتبه امکانست و بدین ترتیب که از هیولی بصورت آیند که ابتدا از عدم کنند

کند مقدم اخس باشد و موخر اشرف و این اقدم است که ارسطوطالیس او را بکتاب
برهان اعرف والقدم عند الحس خواند و این فصل را بن عوض آنرا آوردم که بدانند
که هیچ موجود دایمی بعالم معطل نیست و از عدم مرتبه عدم همه مراتب لازم آید که لازمند
هر یک دیگر را دیگر تشوق متعلمانرا که باین سخنان که بابتدا چون تا فناء برکوش خورد
آشنا شوند و کوشش نمایند که بحق و باطل اینها برسند که بسیاری ازین سخنان از آن
مردمان که دعوی دانش کرده اند شرارت یا جهالت را مندرس ساخته و تلبیس بصورت
باطل برهم فرا نموده اند والله الموفق والمعین و ما طالب المرضات الله درین فصل به
حدود اشیا اشاره کردیم که حال از ماده و صورت پرداخته شود همیشه ماده
بطرف عدم باشد که بقوت و صورت بطرف وجود که بفعل است که هر طرفی
بطرفی باشد و الا حد را معنی نبود و بدین سخنان کافه حکما صفت کنند و چنین
که ما گفتیم ریاضت بسیار باید کشید تا باین معانی رسید و چون بیان موجودات
دایمی کردیم که چگونه موضوع افعال دایمی شود بیان کنیم آن صناعات جزوی
عملی را که موضوعات ایشان دایمی نیستند بتفصیل ابواب این کتاب بعون الله و
توفیقه والحمد لواهب العقل والحیوة باب چون موجودات دایمی

بترتیبی

بترتیبی که گفتیم از مبدأ اول تعالی شانه بدید آمدند و افلاک بجنبش اندر آمدند
جنبش دایمی شوق وجود بفعل را و این جسم که بمیانه اندر بود موضوع فعل فلک شد
که از فلک بقوت حرکت فعلی و صورتی پدید آمد و مقدار فعل هر چند نسبت با فاعل
یکی بود نسبت با قابل یکی نبود که قابل که جسم میانه بود اثر فاعل را که فلک است بیک
درجه قبول نکرد که نزدیک زیاده پذیرفت و دورتر کم و میانه میانه و این صور را عناصر
گویند که مقدار اثر فاعلیت در قابل مختلف شود پاره آتش شد و پاره هوا و پاره
آب و پاره خاک پس این جسم که بمیانه فلک اندر بود موضوع شد فعل فلک را که
در و از فلک صورت آتشی و بادی و آبی و خاکی پدید آمد و بصورت شریف تر آمدند
و این چهار موضوع فعل کواکب شدند که در ورود ایشان اثری کنند و نزدیک اثری و
مشرقی اثری و مغربی اثری و این اختلاف را نهایت نیست و کلیات آنها بکتاب
نجوم شمرده شود و باین اختلاف از ایشان در عناصر مزاج و صور گوناگون پیدا
آمد که اجناس آن معدن و نبات و حیوانست و گفتیم که اثر پذیرفتن قابل را از
فاعل کمالیست و نقصانی و کمال آن باشد که زیاده از آن اثر جنس آن قابل را ممکن
نبود که قبول کند که از آن اگر درگذرد با فاعل یکی شود و از جنس قابل بیرون رود

ونقصان آن باشد که قابل از آن بکمال اثر فاعل نتواند پذیرفت که اگر از آن پایین آید قوت
محض باشد نه متأثر بالفعل و صورت انسانی کمال اثر فاعلست در قابل و صورت معدنی
نقصان اثر فاعلست در قابل و از ینجهت هیچ معدنی غذا نشود انسان را و نبات میانه
معدن و حیوانست که انسان نوعی از وست نهاده و هر یک از ین سه جنس را که معدن و
نبات و حیوانست عرضیست که انواع آن جنس از آن بیرون نیفتند و اول درجه در
معدن بآخر درجه اسطقسات پیوسته است و آخر درجه معدن باول درجه نبات
پیوسته است و آخر درجه نبات باول درجه حیوان غیر ناطق پیوسته و آخر درجه حیوان
غیر ناطق باول درجه انسان پیوسته و آخر درجه انسان باول درجه ملایکه پیوسته
و چون انسان بر صورت اشرف بود و آن سه دیگر بر صورت انقص آن سه زیر را
شوند انسان را که بفضل و قوت خود ایشان را از ان صورت اخس بصورت اشرف
رساند که قریب تر بصورت کمالست که صورت انسانیست و چون بصورت انسانی
نزدیکتر آیند انسان را نفع بیشتر دهند و خدمت بیشتر کنند که نفع و خدمت بمناسبت
صوریست و مضرت و سر از خدمت پیچیدن بمباینت صوری چون آهن که چون از
قوت انسانی اثری بقدر استطاعت و قوت خود پذیرد مثلا آئینه شود که بدان

انسان را

انسان را نفع رساند و از صورت خود بالاتر آید و معین شود انواع نبات را که
بنوع خاصل شود و همچنین گندم از قوت و تدبیر انسانی اثری پذیرد و آرد اثری
پذیرد که نان اثری از معده و جگر بپذیرد که بصورت انسانی رسد پس آن صور که اجناس
ثلثه از قوت مدبره انسانی که صورت حقیقت انسانست قبول کنند بآنجهت که قوت
و مناسب صورت انسان شوند آن صور را صور صناعی خوانند و هر یک از آنها را
که صورت قبول کند موضوع و هیولی آن صناعت خوانند و آن قوت را در انسان
که سبب آن صورت خاص شود قوت صناعت و آن انسان را صانع خوانند و همچنین است
چون اکمل انسانی اخس را دریش شود و او را از صورت اخس بصورت اشرف که در
استطاعت او باشد رساند و هر چند رایت بیشتر شرف بیشتر و از ین بیان که کردیم
معلوم شد که همه اجناس موالید انسان را بالطبع منقادند و همه انسان انسان اکمل را
بطبع منقادند و از ینست که حکما گفته اند العقل مطاع بالطبع و هر چند کمال صورت
انسان بیشتر قرب بعقل بیشتر و هر چند آن بیشتر انقیاد با انسان کامل بیشتر که گفتیم
که همه مراتب بهم پیوسته اند و آن جمله که با یکدیگر بیواسطه متصل باشند اخس آن
اشرف را فرمان بردارتر که آن اشرف را که بالا تر بود و از ینست که گفته اند که حکما صحبت

عوام اتشایند که کسی باید که با عوم بجهتی پیوسته باشد و با حکما بجهتی که از حکما استفاده
کند و بدیشان رساند و از این جهة کردان و کران و کروهی که مرتبه ادنی انسانی دارند
او را که نزدیک بمرتبه انسان باشد و لذلک مرتبتی در غیر بدیشان داند فرمان برند
و اکر حکیمی یا کاملی بیند او را دشمن باشند که الطاب تشاکل که تا مشاکلت نبود محبت
صورت نبندد و تا محبت نباشد اخس اشرف را منقاد نشود والله اعلم باب
اندر آنکه صناعات مرتبند تا آنچه که صناعتی باشد که بپایین همه صناعات باشد و
صناعتی باشد که ببالای سایر صنایع متوسط باشند میانه این دو صناعت چنانکه
صانع باین جسم را که طبیعت از عمل او فارغ شده باشد بدارد و موضوع عمل خود
کند و چون عمل او در وی تمام شود صانع دیکر که بمرتبه شریفتر از وست او را بدارد
و موضوع عمل خود کند و همچنین تا بصانعی رسد که چون عمل او در آن تمام شود
یا موضوع شود مر طبیعت را از آنجهة که بصورت اشرف رسد یا معین او باشد
یا نافع باشد در فعل طبیعت و هر صناعتی که بر چنین باشد باین طریق که در سلسله
از صناعات باشد یا باشد و بصناعتی چنین که کفتیم نرسد که بصناعتی رسد که
نافع باشد در صورت اشرف و آن صناعت مطرود باشد و فاعل آن مستحق فضل و فخر

باشد

تا بچه درجه باشد که بارها درین کتاب کفتیم که درجه موجودات یکدیکر پیوسته
و همیشه موجود اشرف سایس است آنرا که بواسطه بر وی پیوسته در طرف اخس
و سیم را که باین دوم از طرف اخس پیوسته دوم بواسطه سایس است و تا سیم
بمرتبه دوم نرسد اول بواسطه دوم او را سایس نتواند شد و مثال را فرض کنیم
که ا مرتبه کمالست در سلسله از موجودات و ب ثانی اوست در طرف اخس و
ج ثالث اوست و د رابع اوست و ه خامس اوست و ه موضوع شود د را
و غایت کمال ه آن بود که د شود و چون د شود موضوع شود ج را و غایت
کمال د آن بود که ج شود و چون ج شود موضوع شود ب را و غایت کمال
ج آن بود که ب شود و چون ب شود موضوع شود ا را و غایت کمال ب
آن بود که ا شود و چون ا شود که غایة الغایات است و بایستد یا باز کردد که
طریق فساد است و باید که این را بمثال مرسل اکتفا نکنیم که همه موجودات را ست
و مثال کندم را آریم که جسمی است طبیعی طبیعی که طبیعت صورت کندمی را پیدا
کرد و فارغ شده او را طحان بدارد و موضوع عمل خود کند که کندم آرد بقوت
و کمال او آن باشد که آرد بفعل شود و چون آرد بفعل شود موضوع شود صورت

خمیر را که آن خمیر بقوت است و کمال او آنکه خمیر بفعل شود و چون خمیر بفعل شود
موضوع شود صورت نانی را که کمال خمیر آن باشد که نان شود و چون نان شود موضوع
شود صورت کیلوس را که کمال او آن باشد که کیلوس شود و چون کیلوس شود موضوع
شود صورت کیموس را که کمال کیلوس باشد و چون کیموس شود موضوع شود صورت
خونی را که کیموس خون بالقوه است و چون خون شود موضوع شود صورت
انسانی را که غایت این همه موضوعات مختلف بود و ظاهر است که هر موضوع را از این
موضوعات که برشمردیم فاعلی باید که او را بغایت مطلوبش رساند که در آن بالقوه
بود که محرک و متحرک یکی نباشد که هرگز بالقوه بخودی خود بالفعل نشود و این فاعلها
بعضی صناعی بود که طحان و خمیرکن و نان پز باشد و بعضی دیگر طباعی که هاضمه و
مشبهه و غیر اینها اند پس درست شد که صنایع و صناع مترتب اند و غایت فعل
صانعی موضوع فعل صانعی دیگر شود تا منتهی شود بموضوعی که بواسطه فعل
عقل یا نفس یا طبیعت قبول کند و هر که در سلسله از صنایع نباشد در سلسله
وجود معطل باشد و نعوذ بالله که در سلسله نباشد که در آن مثال که گفتیم ا را
ب کند یا ب را ج یا ج را د یا د را م که چنین کس مردود و معدوم باشد

ودیع

و دیو حقیقی او بود چنانکه فردوسی گوید ؛ تو مر دیو را مردم بد شناس ؛ کسی
کو ندارد ز یزدان سپاس ؛ و مرتبه خسته هر یک از اینها ظاهر است که بارها
بدان اشاره کردیم **باب** چون معرفت صناعت روشن شد باید که حد
طاقت صناعات دانسته شود تا آنکه با آنچه در طاقت صناعات نیست از اصحاب
صناعات طلبیده نشود تا بنا بر آن از ایشان نکوهششان نکنند یا منکر اصل
آن صناعت شوند هر صنعتی را موضوعی هست چنانکه بیان کردیم حدی نیز باشد
که بکمان بیش آن صناعت نباشد چنانکه صناعت طب که حد آن آنست که
حفظ الصحة باقیة و ردها زائلة و این سخن بهمین اطلاق راست نیست که
ضمیمه دارد که بقدر طاقت موضوع الصحة و الطب است چه موضوع صحت
اگر طاقت صحت نباشد بانیکه عمر طبیعی بپایان رسیده یا مرضی بد از آن چنان ختم
باشد که نیاید بپذیرای صحت شدن چنانکه در اواخر دقها هر چند که جنس مرض
در قوت طبیب باشد مداواة آن لیکن تدبیر طبیب مفید نیفتد در ابقا یا در صحت
و همچنین اگر اسباب مرض را قوت غنا به باشد که تدبیر طبیب با آن مقاومت
نتواند کرد تدبیر طبیب با قوت یکی باشد و سبب مرض را قوت هزار و یکی با هزار

پسندیده نباشد تدبیر طبیب بلغایت محسوس نباشد چه از آنکه مرض و بعد صحت مکر
پیغمبری دعا کند بمعجزه خرق عادت و آن صناعت طب نباشد و سببی فی الجمله این
آنست که بعلم طبیعی درست شده که قوای جسمانی متناهیند و هر متناهی ممکنست
زیاده بران پس چون قوت طبیب یا مریض را مقداری معین باشد و سببی قوت از بیرون
دور زیاده باشد طب نفع ندهد در رد صحت و باین صناعت طب باطل نشود که صناعت
طب آنرا است که مرض تنها وقت بمریض یا آن چه پسندیده نباشد یا پسندیده باشد چون تدبیر
طبیب با آن یار شود پسندیده شود مدافعت آنرا تا آسان تر و زودتر زایل شود
و قیاس همه صناعات بدین باید کرد و این فصل آنرا آوردیم که بیشتر مردم را عادت
باشد که اصحاب صناعات را با آنچه در طاقت صناعت ایشان نباشد مسئلت
نمایند و چون غرض حاصل نشود نکوهش کنند و این بیشتر طبیبان و منجمان را
افتد که چون منجم اختیار ساعتی کند سفر را دلایل اصلی بوضع نکبات رسیده
و قوت اختیار منجم مقاومت با منحسات اصلی نتواند کرد چون نکبتی با جاری رسد
گویند منجم خطا کرد در اختیار و در حقیقت باین روی که ایشان گمان برده اند
خطا نکرده باشند آری اگر طبیب یا منجم معالجه یا اختیار کنند از آن جهة که

کفتیم

گفتیم خطا کنند اما بروی دیگر منجمان را دیدیم که در اثبات نفع صناعت نجوم
بجهد کشند و هر دو مانی که منع فضیلت صناعت نجوم کنند منع نفع آن کنند
باین دعوی که اگر آنچه بمقتضای نجوم دانند واقع شود پس صناعت نجوم را چه
نفع باشد و اگر واقع نشود پس صناعت نجوم را چه صدق باشد و بطلمیوس آنچه
در طاقت صناعت گفتیم بجواب گفته است که بعضی از مقتضیات نجوم امر حتم است
و اختیار منجم را در آن نفعی باشد و بعضی دیگر نه چنین است که اختیار بآن پیوندد
باشد و این سخن در آنچه ما گفتیم صواب است و در منع نفع صناعت نجوم پندارم
که سخن مانعان را باز پس نکشد که ایشان گویند آنچه شدنی باشد میشود اختیار
نجوم چه کار آید و آنچه این سخن را بر ایشان و بر همه مانعان و منکران صنایع باز
برنهد آنست که خدای تبارک و تعالی هر چیزی را سببی آفریده است که بآن سبب
حادث شود یا باقی باشد هر چه بصناعتی بوجود آید آن صناعت را سبب وجود
آن کرد که تا آن صناعت نباشد آن چیز موجود نشود چنانچه دهقان گندم تا نکارد
گندم بوجود در نیاید پس دهقان را ایزد تعالی سبب وجود گندم کرد و همچنین چون منجم
اختیاری کند شخصی را که سفر کند و در آن سفر مالی فراهم کند ایزد تعالی اختیار منجم را

ساعت خوب سبب فراهم آوردن آن تما کرد و آنکه منع نفع این اختیار کند چنان باشد
که گوید اگر کسی عدم وجودش ناچار نیست دهقان چه بکار برد همه عاقلان بر وی انکار کنند
اگر چه اشیاء با اسباب در اند و ندیدیم دانایان پیش را که باین اشارتی کرده باشند
و مسئله نیست که بران صنعتی کرده باشند مصلحتی را مگر بوزرجمهر که باین اشارتی
کرده که کوشش را قضا سبب است و بر این کلمه زیاده والله اعلم باب اندر آنکه
علوم را نهایت نیست و در قدرت آدمیان نیست که همه علوم بتفصیل دانا شوند گروهی
مردم دعوی دانش کنند و اگر با ایشان نسبت جهل در مسئله داده شود استنکاف
نمایند و چون چنین دعوی گزاف کنند بلجاج هذیانها باید گفت که از آن صناعت که آن
مسئله که در آن سخن گویند از آن پیشه بیرون باشد و ما پیشتر بیان کردیم که صناعات را
نهایتی نیست و آن لاتناهی علوم ثابت شد و درین فصل بتوفیق ایزد تعالی درست کنیم
که حقیقت علم و لحوق سلسلهای علوم نظری غیر متناهی بر چون آید و مثال آن از تعالیم
اب ج دایره فرض کنیم و مثلث اب ج درو فرض کنیم و وجود مثلث در دایره
اب ج محتاج برهانست و نظریست و نسبت مساحت مثلث اب ج بدایره
نظریست و تا اکنون هیچکس نیارست دانستن بتحقیق این نسبت را و نسبت ضلع

اب بقطر دایره اب ج نظریست و نسبت اب و قطر دایره بمحیط دایره اب ج
نظریست و ندانسته اند و همچنین چون مربع در دایره اب ج فرض کنیم یا مخمس و مسدس
و مسبع و مثمن الی ما لا نهایة که نسبت مساحت هر یک بدایره اب ج و ضلع هر یک
بمحیط اب ج و قطرش و بضلع هر یک نظریست و بنظر باید دانست و باشد که
نتوان دانست و باشد که عمل شکلی از اشکال اولیل در دایره اب ج هنوز معلوم
نشده باشد مثل عمل مسبع و متسع که با وجود که عمل مثمن و معشر که طرفین ایشانست
معلوم است کسی نیارست عمل ایشان را بتحقیق معلوم نمودن خصوصا مسبع را
پس ازین معلوم شد که در دایره اب ج عمل اشکال متساوی الاضلاع را تا بی نهایت
نظری غیر متناهی است که اگر فکر در آن کنند بعضی را از آنها باید که دانسته شود
فکیف که اگر ازین مثلثات و مربعات و غیر ذلک مختلف الاضلاع فرض کنیم و در
هر یک عدم نهایت برود و چون دایره غیر متناهی فرض کنند در هر یک امکان
فرض این اشکال برود و سلسلها پیدا شود غیر متناهی و در هر سلسله غیر متناهی
از چندین جهت و همین سخن در مقادیر امزجه عناصر راست آید و در علم طبیعی افتد
و در موضع ستارگان درست آید و در علم عدد درست آید و چون در نسبت و تالیف

درست باشد در علم موسیقی افتد و چون در مبادی حوادث افتد در علم ما بعد الطبیعة
افتد و چون چنین باشد فرق میان دانا و نادان این باشد که دانا داند که نداند مگر
اندک و نادان نداند که نداند مگر اندک و ایزد تعالی بدین معنی اشاره کرده که وما اوتیتم
من العلم الا قلیلا و این فصل آنرا آوردم که در طاقت هیچ یک از اصحاب صناعت
نیست که همه مسایل آن صناعت دانا باشد و از بهر این است که افلاطون الهی گفته الصناعة
بین القلیل والکثیر و چنین که بدانستن یک مسئله هندسه آدمی را مهندس نتوان
بنا دانستن همه مسایل که در قوت علم هندسه است از مهندسیت بیرون نرود بلکه
ایزد تعالی آدمیان را آنقدار دانش داده که بدان زندگانی و اسباب آن ایشانرا
آسان باشد و این دانش را در ایشان پراکنده آفریده که دانسته بحکمت بالغه خود
که شخص واحد را قوت همه دانش ضروری نیست و هر زمان علمی تازه پیدا کند و خلق
آموزند و هر باب مصلحت آن زمان از این دانایان هر زمان آگاه باشند که در صناعت
از ضروریات مطلق اجتماع انسان در مرتبه سخن گویند و استخراج مسایل کنند
با رعایت مصلحت آن زمان که در آن باشد و باقی مردمان که تابع این دانا باشند
بدانش رسند و اگر چنین باشد و نه چنان بد بخت و گمراه و رنج کشیده و معزور آ

خاتمه

خاتمه اندر طریقی که نادانان و جاهلان هر زمانه که دعوی دانش کنند بحیله
با مردمان فرو نمایند محال‌ها پیش بند طریقت ایشان اینست که در علوم نظری
الفاظ هولناک و غریب استعمال کنند که در مغلطه‌های خطبا رود و در هر علمی مسئله‌ها
آفتند که نه از آن علم باشد و فرو نمایند که از بهر آن کتاب و آن مسئله که باید گفت
غافل کنند و ایجاز مخل بکار برند و اطناب ممل و چشم ایجاز بکار برند که چون متعلمان که
هر گز اصل مسئله را ندانسته اند اگر در قوت در آن مسئله کنند و شبهت از شبهت بیرون
آیند و این همه بجهت کلمه مختصر غریب متعلمان در تحیر افتند که در کلمات مجانبی طفلان را
افتد و چون آن مسئله و آن دقت و شبهت و آن بیرون شد را بتفصیل در آورده‌اند
هر چند که آنها محال صرف یا بدیهی اولی باشند آن متعلم را چنان خوش آید که وحی
آسمانی چه از نافهمیدن بفهمیدن رسد که موضوع را محمول اثبات شود
یا نفی و با اینکه هیچ نفهمیدی آنچه نفهمد بخطا و صواب آن نظر نکند و شرم از آن
دانا کند که این سخن معنی خوب داشت و نفهمیدم و باقی بر این قیاس است و این معنی
معلوم خوب آنست که موضوع را محمول اثبات شده و حیله‌های بسیار بر آن ضم کنند
که این کتاب بر جای دراز کشید تا این سخنان است یا بکه سخن در عرض این کتاب گفته شود

ارسطو گوید که کلمات غریب و مهول در برهان آوردن کار نادانیست که خواهد بحیله و ۲۳۰
زرق و زور سخنان باطل را رواج دهد چون بالفاظ مستاثرح را آورد مردمان زود
بمعنی آن نرسند و فکر در خطا و صواب آن نمایند و تلبیس آن محیل برایشان ظاهر شود
و نباید که فرقی که میان سخن دشوار و عبارت دشوار هست بیان کرده شود تا حیلت
محیلان ظاهر گردد که در زمانه ما کتابها هست که بعبارتهای دشوار مسایل
آورده اند که همان مسایل بکتابهای دیگر هست و چون از آن عبارتها فهم آن مسایل
آسان تر است آن را نکوهش کنند و وقعی ننهند و این را ستایش کنند و درس گوسند
و در حقیقت مستحق نکوهش ایشانند آن و ابو العلای معری اگر چه در باب
دیگری گفته نیکو گوید آری الایام تفعل کل نکر فما انا العجایب مستزید الیس
قریشکم قتلت حسینا وکان علی خلافتکم یزید و دانایان چنین گویند که دشواری
در لفظ افتد و در معنی افتد و دشواری که در لفظ افتد در کمیت افتد یا در کیفیت
یا در هر دو و آنچه در کمیت افتد چنین افتد که لفظ را زیاده بر احتیاج آورند و
آنقدار تکرار کنند که ملالت روی دهد و بخطا و صواب سخن نتوان رسید یا در اصل
سخن معلوم نشود یا لفظ را کمتر از احتیاج آورند که نتوان معنی مطلوب از آن فهمید

یا اضطرابی روی دهد که بخطا و بصواب آن تحقیق نتوان رسید و اول را اطناب
ممل نامند و دوم را ایجاز مخل و آن دشواری که در کیفیت لفظ افتد یا در اصل جوهر
لفظ افتد چون الفاظ غریب بکار بردن یا در خارج لفظ افتد چون تقدیم محمول
بر موضوع و تاخیر صغری از کبری و تقدیم جزا بر شرط و تاخیر مقدمه از خاتمه
و فرق میان دشواری لفظی و معنوی آنست که چون دشواری لفظ از عبارت
پیدا شود همان معنی را چون بعبارتی در آرند که در کمیت و کیفیت ستوده
باشد فهم آن معنی بر متعلم دشوار نباشد و دشواری
معنوی را چاره نباشد الا عقل بزرگ و کتابهای
زمانه ما اکثر دشواری لفظ را جامع آ
با رکاکت معنی و عزو لمایکان بران
جمعند از فرومایگی تمت
آخر رساله
م



١٣



رسالهٔ قدریه سلطان الحکماء والمحققین بسم الله الرحمن الرحیم نصیر الحق والملة والدین الطوسی

الحمد لله رب الارباب ومسبب الاسباب ومفتح الابواب وملهم الصواب و
مسهل الامور الصعاب والصلوة علی محمد المبعوث بفصل الخطاب وعلی آله
اولی الاحساب والانساب اما بعد بحکم آنکه بعضی برادران بر سبیل حسن الظن
بمحرر این سواد بتصور آنکه در مباحث چشم دیداری دارد التماس اقتراح کردند
که آنچه او را روشن شده است در مسئلهٔ جبر و قدر که از جملهٔ مسایل مشکله است
که میان اصناف خلق دایر شده و اکثر افهام از وصول بتحقیق آن قاصر بسیاقت
تقریر و تفهیم نه بطریق جدل و نظر تحریر کند و تسوید این اوراق اتفاق افتاد و ابتداء
بتقریر مقدماتی علمی که دانستن این مطلب و بسیار مطالب دیگر بی آن ممکن نباشد کرده
شد و جمله در ده فصل مرتب گردانیده شد امید است که ملتمس ایشان بانجاح رسیده

شب

باشد ان شاء الله وهو ولی التوفیق فصل اول در حکایت مذاهب در این موضع و
اشارت بحجت هر قومی فصل دوم در ذکر وجوب و امکان و امتناع و احکام
هر یک فصل سیم در ذکر اسباب و علل و اشارت بمعنی جبر و اختیار فصل چهارم
در آنکه سبب تا موجب نبود مسبب از وی صادر نشود فصل پنجم در کیفیت
استناد اتفاقیات بعلل بطریق اجمال فصل ششم در بیان آنکه وجوب فعل
از فاعل منافی اختیار او نباشد فصل هفتم در ذکر قوی و افعال انسانی و فرق
میان آنچه باختیار او بود و آنچه باختیار او نبود فصل هشتم در بحث از قدرت
و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از هر دو فصل نهم در آنچه حاصل
مباحث است در مطلوب و حل بعضی شبهات فصل دهم در آنکه اطلاق
اختیار بامعنی بر باری تعالی و تقدس شاید یا نشاید اینست فهرست کتاب و بعد از
تقریر معانی پیدا آییم بتوفیق الله وعونه فصل اول در حکایت مذاهب در این
موضع و اشارت بحجت هر قومی جبر بستم بر کار داشتن است و از آن قدر
انعام و تقدیر قومی گویند مردم را در هیچ کار اختیار نیست و از ایشان بعضی که غالی
باشند گویند مردم را خود هیچ اثر و فعل و کسب نیست و آنچه نسبت با وی کنند که او کرد

فعل باری تعالی شانه و بتقدیر او و کسب بنده است چه الله تعالی بایجاد آن فعل هم ۲۳۳
صفتی در بنده آفریند آنرا قدرت خوانند و بحقیقت میان این سخن و سخن اول تفاوت
جز در عبارت نیست از جهة آنکه هر دو قوم گویند لا مؤثر الا الله و این قوم را جبریان
خوانند و با آراء ایشان قومی گویند هر چه مدح و ذم آنرا جع با بنده است فعل بنده
و او فاعل آنست باختیار خود میکند اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و آن کارها
خدای تعالی با او باز گذاشته است و جواب از و خواهد و این قوم را قدریان گویند و باشد
که عدلیان خوانند و باشد که قوم اول را قدری خوانند بسبب آنکه گویند کارها
بتقدیر خداست و از جهة این خبر که القدریة مجوس هذه الامة هر قومی حواله
قدری با دیگر قوم کنند و میان این دو طایفه مقاله بسیار است حجت بزرگترین
طایفه اول آنست که باتفاق هر دو قوم خدای تعالی پیش از وجود بندگان دانست ۱
که هر کس چه کند اگر ممکن باشد که خلاف آن کنند ممکن باشد که علم باری نه علم
بود و چون ممکن نباشد که خلاف آن کنند ایشانرا هیچ اختیار نباشد و نیز گویند
که قدرت و ارادت مردم نشاید که فعل او بود چه اگر فعل او بود او فاعل بحسب
قدرت و ارادت بود و او را در ایجاد قدرت و ارادت خود بقدرتی و ارادتی دیگر

احتیاج

احتیاج بود و ح دور یا تسلسل لازم آید و هر دو محالست و چون قدرت و ارادت
مردم نه بفعل او بود هرگاه قدرت و ارادت در او آفریند واجب بود که فعل از و صادر
شود هرگاه نیافریند محال بود که صادر شود پس او را هیچ اختیار نبود و نیز گویند که
اگر باری تقدیر کرده باشد که چیزی بمردم رسد و او سعی در تحصیل آن نکند لا محاله
باو رسد و بالعکس پس جهد و سعی مردم را هیچ تاثیر نبود و جمله بخواست و قدرت
باری بود و حجت بزرگترین طایفه دوم آنست که اگر بنده را اختیار و فعل نباشد
تکلیف او عبث و دعوت انبیا و اولیا او کن و مکن سفاهت و جهد و سعی چرا باید کرد
و ذم و مدح متوجه نشود و اگر شود راجع بمردم نباشد و دین و کفر بخت نیک و بخت
بد باشد و ثواب و عقاب نه بر عمل باشد و بعضی دعوی ضرورت کنند در علم بآنکه
مردم را فعل است در آن و در آن مختار است و اما آنچه مقتضای عقل مطلقست
درین بحث بر ترتیب ایراد کنیم و التفات نکنیم بنصرت مذهبی از کسی مقالتی تا آنچه
حق باشد واضح شود **باب دوم** در ذکر وجوب و امکان و امتناع و احکام هر
حصول امری در عقل و لا حصول امری دیگر و او بر جمله نسبت با او خالی نبود
از آنکه یا بر سبیل وجوب ضرورت بود یا بر سبیل جواز و شاید باشد و ظاهر است

که حصول و لاحصول او بر سبیل وجوب متقابلان باشند و بر سبیل جواز مثلا در زمان
پس اقسام در سه منحصر شود واجب الحصول و ممتنع الحصول و ممکن الحصول و اللاحصول
و وجوب یا بذات بود یا بغیر یعنی ذات بی ملاحظه غیر اقتضای وجوب کند یا نکند و
اول را واجب لذاته خوانند و دوم را واجب لغیره و ممتنع یا ممتنع لذاته باشد یا ممتنع
لغیره و یک چیز هم واجب لذاته و هم واجب لغیره نتواند بود و الا ذات او بی ملاحظه غیر
اقتضای وجوب هم کرده باشد و هم نکرده و این محال بود پس هرچه واجب لغیره
و ممتنع لغیره بود ممکن لذاته باشد و باید که نسبت ممکن لذاته بی ملاحظه غیر هر دو
طرف یعنی حصول و لاحصول یکسان بود از بهر آنکه اگر به یک طرف اولی باشد نشاید
که دیگر طرف را واقع شود و الا رجحان مرجوح بر راجح لازم آید و این محال بود و
چون دیگر طرف را واقع نتواند شد پس آنچه ممکن فرض کردیم ممکن نبوده باشد
چه هرچه ذات او بی ملاحظه غیر اقتضای امتناع وقوع یکی از دو طرف کند ممکن
نباشد پس معلوم شد که نسبت ذات ممکن بی ملاحظه غیر به هر دو طرف یکسان بود
و هرچه چنین بود وقوع هر یکی را از دو طرف سببی باید غیر ذات او چه اگر وقوع
یک طرف بی سببی باشد نسبت او به هر دو طرف متساوی نبوده باشد و وقوع رجحان

دریکطرف
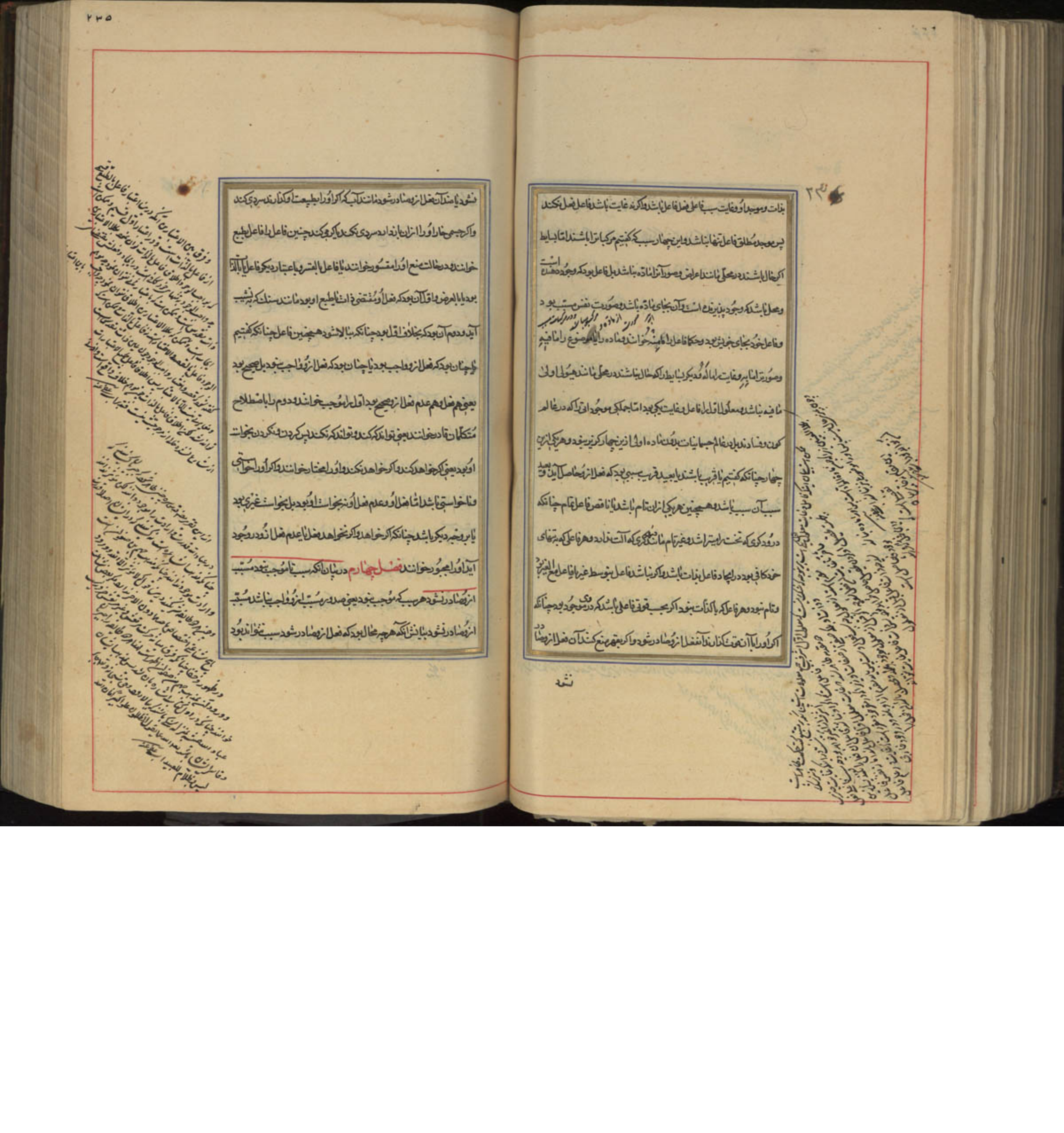
دریکطرف یا فرض عدم رجحان در هر دو طرف لازم آید و این محال است پس هرچه بذات
ممکن باشد وقوع هر یکی را از دو طرف او سببی باید غیر ذات او و چون هیچ ذات
از حلیه وجود و یا عدم معطل نتواند بود پس هرگز ذات ممکن از سببی منفصل که
اقتضای وجود یا عدم او کند خالی نباشد و بباید دانست که طرف وجود را سبب
موجود باید چه سببی که نباشد اقتضای چیزی که باشد نکند اما طرف عدمی را
سبب عدمی کافی بود چه شاید که نابودن چیزی سبب نابودن چیزی دیگر باشد چنانکه
نابودن آفتاب سبب نابودن شعاع او باشد و چون ذات ممکن معرا از دو طرف
یعنی حصول و لاحصول محال است پس هرگاه که حصول را که طرف وجودیست سبب
موجود باشد حصول واقع باشد و هرگاه که سبب موجود نباشد لاحصول که طرف
عدمیست واقع باشد و عدم سبب سبب عدم بود و چون حال از دو حالی نباشد یا از
وجود سبب یا از عدم او پس ذات ممکن از حصول و لاحصول خالی نباشد و هیچگاه
از دو طرف بی سببی واقع نشده باشد و از این بیان معلوم شد که ممکن تا واجب نشود
حاصل نشود و همچنین تا ممتنع نشود لاحصول حاصل نشود و نیز بباید دانست که
این وجوب که حصول ممکن بر او موقوفست غیر آن وجوب باشد که بعد از حصول لاحق



شود چه هر چه حاصل بود در حال حصول الا حصولش ممتنع بود و هر چه لا حصولش
ممتنع بود حصولش واجب پس هر چه حاصل بود در حال حصول او حصولش واجب بود
لکن این وجوب ممکن را بعد از حصول لاحق حاصل شده است و وجوب اول پیش از
حصول بل وجوب اول علت حصول است و این وجوب معلول حصول **فصل سیم**
در ذکر اسباب و علل و اشارات بمعنی جبر و اختیار هر چه وجود غیری بر و موقوف
باشد چنانکه اگر او نباشد آن غیر نباشد اما شاید که او باشد و آن غیر نباشد
او را شرط خوانند و آن غیر را مشروط مثال شرط پاکی جامه از دسومت رنگ
کردن جامه را و نطق وجود کتابت را چه جامه تا پاک نباشد رنگ نپذیرد و حیوان
تا ناطق نشود کاتب نتواند شد و نه هر جامه پاک رنگ کرده شود و نه هر حیوان
ناطق کاتب تواند بود و شرط شاید که عدمی بود چنانکه در مثال اول گفتیم و شاید
که وجودی بود چنانکه در مثال دوم و هر چه او را مدخلی باشد در افادت وجود غیری
او را سبب و علت خوانند و آن غیر را مسبب و معلول پس هر چه سبب باشد شرط باشد
و باشد که چیزی شرط باشد و سبب نباشد چنانکه پاکی جامه شرط رنگ کردن
و نیست و سبب آن نیست و سبب یا موجب بود یا نبود و سبب موجب آن بود که از وجود

او

او وجود مسبب واجب شود چنانکه آفتاب و نور و غیر موجب بخلاف این بود مانند
کاتب و کتابت و اگر در حد شرط این قید که گفتیم که شاید که او باشد و مشروط نباشد
اعتبار کنیم سبب موجب را شرط نتوان گفت و غیر موجب شرط باشد و بر این تقدیر شرط
بوجهی از سبب عامتر بود که گاهی که عدمی بود و سبب بوجهی از شرط عامتر بود و همچنین
سبب یا کافی بود در وجود دادن مسبب یا نبود اگر کافی بود سبب تام باشد که گاهی که
موجب باشد و اگر کافی نبود جزو سبب باشد با جزو دیگر که با او منضم شود کافی بود
پس این مجموع سبب تام باشد و سبب موجود چنانکه گفتیم جز وجودی نتواند بود
چه از ناچیز چیزی در وجود نیاید اما سبب معدوم هم عدمی و هم وجودی تواند بود
چنانکه سبب عدم نور هم عدم آفتاب و هم وجود حجاب تواند بود و اسباب چهار اند
اول فاعل و آن وجود دهنده بود مانند درودگر تخت را و دوم ماده و آن وجود
پذیرنده بود مانند چوب تخت را و سیم صورت و آن چیزی بود که وجود مسبب
در ماده بقوت بود با و بفعل آید مانند صورت تخت تخت را و چهارم غایت بود
و آن چیزی بود که وجود برای او بود مانند جلوس تخت را و ماده و صورتش
صورت که اجزای مسبب باشند و مسبب از ایشان مرکب شود و غایت و فاعل مباین او باشند



بذات و موجد او و غایت سبب فاعلی فعل فاعل باشد و اگر نه غایت باشد فاعل فعل نکند
پس موجد مطلق فاعل تنها باشد و این چهار سبب که گفتیم مرکبات را باشند اما بسایط
اگر حال باشند در محلی مانند اعراض و صور آنرا ماده نباشد بل فاعل بود که وجود محل است
و محل باشد که وجود پذیر نوع است و آن بجای ماده باشد و صورت نفس مسبب بود
و فاعل خود بجای خویش بود و حکما فاعل را ما منه خوانند و ماده را یا موضوع را ما فیه
و صورت را ما به و غایت را ما له و دیگر بسایط را که حال نباشند در محلی مانند هیولی اولی
ما فیه نباشد و معلول اول را فاعل و غایت یکی بود اما جملگی موجودات را که در عالم
کون و فساد تبدیل در عالم جسمانیات بلکه ماده اولی از این چهار گزیر نبود و هر یکی ازین
چهار چنانکه گفتیم یا قریب باشند یا بعید قریب سببی بود که فعل از و حاصل آید و بعید
سبب آن سبب باشد و همچنین هر یکی از آن تام باشد یا ناقص فاعل تام چنانکه
درودگری که تخت را میتراشد و غیر تام مانند درودگری که آلت ندارد و هر فاعلی که به تنهای
خود کافی بود در ایجاد فاعل بذات باشد و اگر نباشد فاعل بتوسط غیر یا فاعل مع الغیر بود
و تام نبود و هر فاعل که بالذات بود اگر بحسب قوتی فاعلی باشد که در وی موجود بود چنانکه
اگر او را آن عوایق نکنار نکنا آن فعل از و صادر شود و اگر عوایق منع کنند آن فعل از و صادر

نشود

نشود یا مبدأ آن فعل از و صادر شود مانند آب که اگر او را بطبیعت او گذارند سردی کند
و اگر جسمی حار او را از آن باز دارد سردی نکند یا گرمی کند چنین فاعل را فاعل بالطبع
خوانند و در حالت منع او را مقسور خوانند یا فاعل بالقسر و باعتبار دیگر فاعل یا بالذات
بود یا بالعرض و اول آن بود که فعل او مقتضی ذات او بطبع او بود مانند سنگ که به نشیب
آید و دوم آن بود که بخلاف اول بود چنانکه ببالا شود و همچنین فاعل چنانکه گفتیم
یا چنان بود که فعل از و واجب بود یا چنان بود که فعل از و واجب نبود بل صحیح بود
یعنی هم فعل و هم عدم فعل از و صحیح بود اول را موجب خوانند و دوم را باصطلاح
متکلمان قادر خوانند یعنی تواند که کند و تواند که نکند پس کردن و نکردن بخواست
او بود یعنی اگر خواهد کند و اگر خواهد نکند و او را مختار خوانند و اگر او را خواستی
و ناخواستی باشد اما فعل او و عدم فعل او نه بخواست او بود بل بخواست غیری بود
یا بر وجه دیگر باشد چنانکه اگر خواهد و اگر نخواهد فعل یا عدم فعل از و در وجود
آید او را مجبور خوانند **فصل چهارم** در بیان آنکه سبب تا موجب نبود مسبب
از و صادر نشود هر سبب که موجب نبود یعنی صدور مسبب از و واجب نباشد مسبب
از و صادر نشود بیانش آنکه هر چه محال بود که فعل از و صادر شود سبب نتواند بود

پس هر چه سبب بود یا واجب بود که فعل از و صادر شود یا ممکن بود و هر سبب که صدور
فعل از و واجب نبود صدور و لا صدور فعل از و صحیح بود پس نسبت او بهر دو طرف
یکسان بود هم بآن معنی که در ممکن گفته آمد و چون چنین بود اگر رجحان حاصل نشود
صدور واقع نشود و الا رجحان در حال تساوی لازم آید و با حصول رجحان صدور
واجب باشد و لا صدور ممتنع و الا رجحان راجح مرجوح کرد د پس سبب با مرجح بهم
بوده باشد و بی مرجح در حقیقت سبب نبود بل جزو سبب بوده و از این بیان معلوم
شد که هر سبب که تام بود و کافی بود و بالذات بود موجب بود اما عکسش واجب نبود
یعنی واجب نبود که هر سبب که موجب بود تام بود و بالذات بود چه شاید جزو سببی
مستلزم دیگر اجزا باشد و باین سبب موجب بود و اگر چه بنفس خود تام نبود مثالش
سبب صوری سبب موجب باشد از بهر آنکه حصول او بعد از حصول فاعل تام و ماده
مستعد و غایت باشد و مقارن حصول مسبب بود و با این همه تام نبود از بهر آنکه ذات
او بر وجود دیگر علل مشتمل نباشد و همچنین کافی و بالذات نبود اما هر سبب که
موجب بود بالفعل بود و هر سبب که بالفعل بود موجب بود و هر سبب که موجب نبود
و با انضمام امری با او موجب شود و با عدم آن امر صدور اثر از و محال بود پس همچنانکه

در امکان

در امکان گفتیم حال او از دو نوع خالی نبود یا با وجود آن امر بود و سبب تام باشد و
فعل از و واجب یا با عدم آن امر بود و غیر تام بود و فعل از و محال فصل پنجم در بیان
کیفیت استناد اتفاقیات باسباب آن بر طریق اجمال از آنچه گفتیم روشن شد که
هیچ امری حادث نتواند شد بل هیچ ممکن موجود نتواند بود بی سببی موجب که
احداث یا ایجاد او کند و در عالم بسیار چیزها حادث میشوند که آنرا اسباب موجب
عیداند و باتفاق منسوب کنند و عوام گمان برند که آنرا اسباب نباشد مثالش شخصی
چاهی فرو برد تا آب برآید ناگاه بگنجی رسید یا سنگی از هوا ناگاه در آید و بر سر زید
خورد و شکند بی آنکه کسی قصد او کرده باشد و یا شخصی برین دوستی رود و
در راه غریمی را ببیند که دیدنش متوقع نبوده باشد و در صور ثلاثه معلوم است که
فرو بردن چاه و انداختن سنگ و رفتن بنزدیک دوست سبب موجب یافتن گنج
و شکستن سر زید و رسیدن بغریم نباشد و هر حال که مقارن این حوادث فرض نیابند
از احوال معتاد پس چون آنرا سبب موجب نباشد گویند اتفاقی است و بالجمله
اتفاقیات را دو صفت بود یکی آنکه وقوعش نادر بود و یکی آنکه سببش غیر ظاهر بود
و در بعضی مواضع حال این هر دو صفت باید دانست اما وقوع بنادر اسباب دو چیز باشد

یکی انکه آنچیز را سببی موجب مستمر الوجود باشد اما حصول مسبب با موانع بسیار
بود و زوال موانع بنادر اتفاق افتد چنانکه در بلاد سطیر در موسم باران شعاع
آفتاب بنادر بزمین افتد و دیگر آنکه سبب موجب مستمر الوجود نبود بل موقوف بود
بر اجتماع چیزهای بسیار که در زمانها دراز اجتماع ایشان صورت بندد و باشد که
آن چیزها را در طریق اجتماع نظامی و ترتیبی معلوم بود مانند سیارات سبعه با آنکه
نظام حرکات ایشان معلوم است و اجتماع ایشان در جزوی از فلک بروزگار دراز
اتفاق افتد و باشد که نظام و ترتیب معلوم نبود مانند تجربات سنگی بچهل کس
که اتفاق اجتماع چهل کس عند التجربه با تطابق آرای ایشان همگی بر تجربات آن بهر وقت
حاصل نشود پس حرکت آن سنگ بنادر حادث گردد اما پوشیده ماندن سبب
از آنجهت باشد که سبب موجب با اجزا بسیار بود و هر جزوی از آن مستند با سبابی
دیگر بود که اگر چه هر یک را حدی معین و وضعی معین و وقتی معین باشد لکن اوهام
شخصی تمامی آن بتفصیل و کیفیت توارد و تطابق و التیام آن بر یقین بر وجه
موذی بمطلوب نرسد مثلا حرکت زید را در وقتی معین در مکانی معین بر سمتی
معین اسباب باشد از قدرت او و ادراک او و حاجتی که او را بران باعث شده

ورجه

و آنچه ملایم و منافی آن حال باشد از امور خارجی تا آن حرکت از و صادر شود و لا
محاله آن حرکت بر زمان و مسافت متوزع باشد تا او در هر وقتی در موضعی از مسافت
باشد که قبل از آن و بعد از آن در آنجا نباشد و همچنین سنگ را که قاسری در هوا
اندازد همین اسباب باشد و او را در هر زمانی بضرورت موضعی معین باشد از مسافت
او پس اگر در وقتی معین سر زید در مکانی معین باشد از مر سنگ و همان وقت بعینه
وقت رسیدن سنگ بود بآن مکان بضرورت سر زید شکسته شود و بودن
هیچکدام در آن وقت آنجا بر سبیل امکان محض و اتفاق نبوده باشد بل بر سبیل
وجوب باشد پس وقوع آن حادثه ضروری باشد نه اتفاقی اما بنزدیک کسی که از ضبط
اسباب و اسناد آن بیک سبب که اینها همه باو باشد و تخصیص هر یک بوقتی و وجهی
بیخبر باشد اتفاقی نماید و مثل این مثل شخصی باشد که او را دو بنده باشد یکی را از
راهی بموضعی فرستد و شرط کند که فلان وقت آنجا باشد و فلان کار بکند و دیگری را
از راه دیگر بهمان جای فرستد و در همان وقت شرط کند که کاری موافق کار اول
یا مخالف آن بکند و ایشان یکدیگر را نشناسند و از حال هم بیخبر باشند پس چون
توارد هر دو در آن موضع و حالی که میان ایشان باشد از موافقت در آن کار یا مخالفت

نداند آنرا اتفاقی شمرند و بنزدیک آن خصوص اتفاقی نباشد و بحقیقت حال الحوادث
عالم همچنین است چه اسباب با آنکه نامتناهیست در اختلاف بغایتی که هیچ وهم را
ضبط آن ممکن نباشد اما بجملگی مستند بسببی است که مسبب همه است و هر
یک را وقتی وحدی و وضعی معین تقدیر کرده است که از آن تجاوز ممکن نیست و از توارد
و تصادم و تضاد و تنازع ایشان چیزهای نادر و غریب حادث میشود که هر یک را
از آن سببی باشد موجب تام و کافی و بالفعل و بالذات ملتئم از آن اسباب اما
خلق از معرفت تفاصیل آن عاجز باشند پس هر حادث که از سببی مستمر الوجود بنادر
حاصل شود از جهة کثرت موانع یا از جهة کثرت اختلافات اسباب و جمهور را بر
تفصیل آن موانع یا آن اسباب وقوف نباشد از قبیل اتفاقیات شمرند و اکثر بر تفصیل
اسباب یا موانع واقف باشند هرچند وقوعش نادر باشد از آن قبیل نشمرند
مانند اجتماع سیارات در جزوی معین مفروض از فلک چنانکه گفته اند اینست
آنچه مهم باشد تصور آن درین موضع تا در احکام مذکور در باب اسباب حیرت و اشتباه
نیفتد انشاء الله تعالی **فصل ششم** در بیان آنکه وجوب فعل از فاعل منافی
اختیار او نبود در فصل گذشته مقرر شد که ممکن را تا امری غیر او اقتضای ترجیح

یکطرف نکند موجود یا معدوم نتواند و فاعل را که فعل و ترک فعل از و صحیح بود تا امری
غیر او با او منضم نشود که اقتضای ترجیح یکطرف کند نه فعل از و واقع شود و نه ترک
و الا رجحان یکی از دو طرف متساوی لازم آید بی سببی و این ببدیهه عقل محالست و جمعی
از متکلمان میان این دو صورت فرق کرده اند در صورت اول گفته اند احتیاج
بمرجح ضروریست تا سد باب اثبات صانع تعالی شانه لازم نیاید چه اگر ممکن بی
مرجحی موجب وجود او موجود تواند شد هر آینه بصانع حاجت نباشد و در صورت
دوم گفته اند با وجود فاعل احتیاج بمرجحی دیگر ضروری نیست تا سد اثبات
باب اختیار صانع لازم نیاید چه صدور فعل از فاعل با وجود مرجح واجب باشد
و بی وجود او ممتنع و هر دو منافی اختیار صانع باشد و این فرق تحکم محض است
و حکم بانکه این وجوب و امتناع منافی اختیار است خطا چنانکه بعد از این روشن
شود و اهل این مقالت درین موضع اقامت حجت بر ایراد مثالی قناعت کرده اند
آنکه گویند اگر چه پیش تشنه دو کوزه آب متساوی حاضر باشد و یکی را رجحان
نبود روا باید داشت که او از تشنگی بمیرد از جهة عدم ترجیح و بخلاف این معلوم است
پس مختار یکی از دو متساوی بی ترجیحی اختیار کند و ایشان درین موضع مطالب باشند

باثبات امکان وجود چنین دو کوزه و تساوی نسبت الات در انتفاع الشخص هر دو
در قرب و بعد و آسانی و دشواری استعمال و عادت و خلاف عادت در کیفیت استعمال
و امثال این غایة ما فی الباب آن باشد که دو کوزه چنین فرض توان کرد که رجحان یکی
بر آن دیگر نداشته باشد ولکن عدم علم برجحان علت عدم رجحان نباشد و باین مثال
این احکام بدیهی مدفوع نشود و از متاخران جماعتی که با انصاف اقرب اند مسلم داشته‌اند
که اختیار یکطرف بی مرجحی نتواند بود اما گویند رجحان آنقدر بود که یکطرف از دیگر طرف
اولی شود و بحد وجوب نینجامد تا اختیار باطل نشود و جواب ایشان همانست که گوییم
با وجود رجحان در یکطرف مرجوح حاصل تواند شد یا نتواند شد پس اگر نتواند شد مراد
از وجوب حصول طرف راجح و امتناع حصول طرف مرجوح همین و معنی بیش نیست و اگر
تواند شد حصول طرف مرجوح با وجود مرجحی در طرف راجح بسیار محال تر باشد از حصول
یکی از دو طرف متساوی بی مرجحی چنانکه پیش از این تقریر داده آمد پس معلوم شد که
تا از فاعل یکطرف واجب نشود واقع نگردد و بعد از تقریر این قاعده گوییم این وجوب
و امتناع که ذکر شد منافی اختیار نباشد بیانش آنکه قادر چنانکه مذکور شد فاعلی باشد
که تواند که کند و تواند که نکند یعنی فعل و ترک از وی صحیح خواهد بود و بنسبت با وی مساوی

وچون مرجحی ترجیح یکطرف دید آن طرف واقع شود پس اگر آن مرجح ارادت او بود
تا هرگاه که خواهد کند و هرگاه نخواهد نکند او را مختار خوانند و از اینجا معلوم شد
که مختار را دو صفت باشد یکی قدرت و دیگر ارادت قدرت آنست که فعل و ترک
از و علی سبیل البدل صحیح است و هیچکدام از و بتنهایی واقع نه و ارادت آنست که
با انضمام وجود او با قدرت ترجیح یکطرف باشد یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول
فعل واجب بود و حصول ترک ممتنع و با وجود قدرت بی ارادت حصول فعل ممتنع بود
و حصول ترک واجب و این معنی محض اختیار اوست نه منافی آن اگر گویند با وجود قدرت
و ارادت تواند که ترک کند یا نتواند اگر تواند پس حصول ترک از و ممتنع نبوده باشد
و اگر نتواند پس مختار نبود گوییم حاصل سوال راجع است با آنکه گویند که کسی تواند که کند
و تواند که نکند و تواند که کند و نتواند و این هذیان محض است پس اگر گویند با وجود
قدرت و ارادت اگر قصد نا کردن کند تواند یا نه گوییم این سوال متناقض است چه
قصد نا کردن و ارادت کردن با هم نتواند بود پس اگر بعبارتی دیگر گویند که با وجود قدرت
و ارادت ترک ممکن باشد یا نه اگر ممکن باشد پس فعل واجب نباشد و اگر ممکن نباشد
پس او مختار نباشد گوییم ممکن نباشد و لازم نبود که او مختار نبود چه مختار آنست

که اگر خواهد که کند کند همچنانکه مراد اوست نه آنکه اگر خواهد که کند ممکن باشد که
کند و مراد او حاصل نشود و بالجمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم فعلست
پس با تقدیر هر دو تقدیر عدم فعل همچنان بود که با تقدیر وجود فعل تقدیر عکس
و همچنانکه وجوب فعل که بر تقدیر وجودش با او لاحق شود منافی اختیار فاعل نباشد
وجوبی که از وضع سبب او لازم آید هم منافی اختیار او نباشد **فصل هفتم** در
ذکر قوی و افعال انسانی و فرق میان آنچه باختیار او بود و آنچه نبود قوتهای که در مردم
مبادی افعال باشند پنج صنف است یکی آنچه بآن مشارک اجسام عنصریست
مانند گرانی سنگ که او را میل بمرکز عالم دارد و سبکی روح که او را میل بمحیط دارد
دوم آنچه بآن مشارک مرکبات معدنیست مانند قوتی که در عضوی از اعضای او
مرکوز و مبدا امزاج و خاصیت آن عضو است چنانکه در هر یکی از معادن باشد
سیم آنچه بآن مشارک نباتاتست و آن قوت غاذیه است که از غذا بدن او را
بدل ما یتحلل نگاه میدارد و قوت نامیه که از غذا بدن او را با آنچه شبیه کرده اند
با وی نسبتی مجرد و بزرگتر میگردانند و قوت مولده مثل که از فضل غذا ماده شخصی
دیگر از نوع او معد میگرداند و خادمان آن قوتها مانند جاذبه و ماسکه و

هاضمه و دافعه و مانند مغیره اولی و ثانیه و مصوره **چهارم** آنچه بآن مشارک
دیگر حیوانات است و آن دو صنف است یکی مبادی ادراکات دوم مبادی حرکات
ارادی و صنف اول دو قسم است یکی حواس خمسه ظاهره اعنی قوای لامسه و ذائقه
و شامه و سامعه و باصره و دیگر حواس باطنه اعنی حس مشترک که ادراک صور
خیالی کند و مصوره که حافظ آن صورتست و وهم که ادراک معانی جزوی کند و
ذاکره که حافظ اوست و متخیله که واسطه این دو مدرکست و در هر دو حافظه
تصرف کند بتخیل و در صور عقلی بتفکر و صنف دوم قوة شوقیست یا بجذب ملایم
اعنی شهوی یا بدفع غیر ملایم اعنی غضبی و آنچه در فرمان هر دو باشد از قوایی که
در مبادی اعصاب و عضلات مرکوز باشند و بحسب ارادت تحریک اعضا کنند
پنجم آنچه انسان بدان منفرد است و آن قوة نطقیست که مشتمل است بر عقل
نظری که بآن در معقولات تصرف کند تا از مرتبه عقل هیولانی که استعداد مجرد باشد
اندک اندک بمرتبه عقل مستفاد رسد و از صور معقولات کما هی متمثل شود و
بر عقل عملی که بآن استنباط صناعات و استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی
کند تا تعیش او بر وجه افضل باشد و از جمله بعضی فعلهای آنست که بدانش او

ازان قوتها صادر میشود مانند هضم و نمو و بعضی آنست که بدانش او از وی در وجود آید
اما او را در ان هیچ اختیاری نبود مانند آنکه تخیل ترشی کند دندان کند شود و یا
توهم بیماری نموده مریض شود و بعضی آنست که باختیار او در وجود آید یعنی تابع قدرت
و ارادت اوست و آن دو صنف است یکی جسمانی مانند حرکات بدنی و استعمال جوارح
و دیگر نفسانی مانند تخیل و تفکر و بحث ما مقصور است برین صنف که اختیاریست
و چون این افعال تابع قدرت و ارادت است پس واجب باشد از حال قدرت و ارادت
و کیفیت صدور افعال اختیاری ازان بحث کردن

فصل هشتم در بحث از قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از هر دو

هر گاه که انسان یا حیوان دیگر
صحیح بود یعنی مزاج او معتدل باشد باعتدالی که لایق او بود و اعضای او سلیم بود
و کیفیتی نفسانی درو حاصل شود که بسبب آن صدور و لا صدور حرکات ارادی و
نفسانی و جسمانی چنانکه باید و چندانکه باید ازو ممکن باشد و اگر در اعتدال
مزاج و سلامت اعضای او خللی باشد از کیفیت چنان باشد صدور و لا صدور
حرکات ازو مناسب این حال اقتضا کند و این معنی ظاهر است و غرض از ایرادش
آنکه مراد از قدرت درین موضع آن کیفیت مذکور است و روشن است که آن کیفیت

بحسب استعداد از آفریدگار تعالی ذکره در وی پدید می آید و او را در اکتساب آن بعد
از حصول استعداد تاثیری نباشد و در تحصیل استعداد اختیار یکی از دو وجه باید نمود
یکی آنکه تدبیر مزاج کند بقانون حفظ صحت تا اگر زایل شود تدارک آن مقدور بود
دوم آنکه عادت و تمرن افعال بر وجهی کند که استعداد او بسبب آن بتکرار و مباشرت
بعضی افعال قوی که مبدا آن فعل باشد زیادت شود اینست سخن در قدرت و بعد
ازین بحث از حال ارادت کنیم گوییم هر گاه انسان یا حیوان دیگر چیزی که وصولش بان
ممکن باشد ادراک کند اگر آن چیز را ملایم خود شمرد یعنی بحسب علم یا ظن یا تخیل
ضروری یا نافع داند در وی شوقی حادث شود بوصول آن چیز که شهوت از ان قبیل
بود و اگر ناملایم شمرد شوقی حادث شود باجتناب از ان که غضب از ان قبیل بود
و باشد که یک چیز را ملایم شمرد بوجهی و ناملایم بوجهی یا ملایم شمرد بحسب عضوی
یا قوتی و ناملایم بحسب عضوی یا قوتی دیگر و همچنین چون ادراکات را انواع بسیار است
بحسب حواس ظاهر و باطن و در انسان بحسب قوه نطق و عقل نیز باشد که یک چیز بحسب
ادراکی ملایم شمرده و بحسب ادراکی غیر ملایم چنانکه مثلا در شم ناخوش آید و در
ذوق خوش آید یا بحسب احساس ملایم بود و بحسب توهم و تخیل ناملایم و بحسب قوتی

حیوانی ملایم بود و بحسب عقل ناملایم و در عقل باعتباری ملایم و باعتباری ناملایم
و بالجمله چون این اختلاف حاصل شود بحسب هر ادراکی که آنرا ملایم شمرد او را داعی
بدان حادث شود و بحسب هر ادراکی که او را ناملایم شمرد او را صارفی از آن پدید آید پس
اگر داعی خالص از صوارف بود یا داعی را بر صوارف ترجیح باشد نفس را جهت عازم
شود بر طلب آن مدرک یا بحرکت نزدیک او یا بجذب او بخویش و ما آن عزم جازم را
در این موضع ارادت میخوانیم و اگر صوارف را ترجیح باشد بدستور نفس را جهت
عازم شود بر حذر از آن یا بنفی آن یا بهرب از آن و ما این عزم جازم را کراهت میخوانیم
و اگر دواعی و صوارف متکافی افتد نفس در تردد و تحیر بماند و تخیل و تفکر در آن حال
طلب ترجیح جانبی بر جانبی کند و آن تخیل و تفکر هم حرکتی ارادی نفسانی باشد و حکمش
در تعلق بقدرت و ارادت مانند این افعال که بحث از آن میکنیم و حرکت او در طلب
ترجیح امیعتی است که آنرا اختیار میخوانیم و نفس را بآن جهت مختار و بالجمله سبب
حرکت باقی باشد یا بعد از استعمال رأی و تدبیر او را عزم جزم سانح شود تا از آن
نا امید گردد و بامری دیگر او را از آن کار باز دارد و بالجمله هرگاه که ارادت یعنی
عزم جزم حاصل آید قوای که محرکات آلات بدنی باشند بحسب آن ارادت بر وفق یا

در وقتی

در وقتی که مصلحت شمرد بحرکات بدن کند در طلب مطلوب تا آن فعل کرده شود یا از آن
عاجز گردد و اگر ارادت حاصل نشود یا کراهت حاصل شود از ایشان توقف یا تحریکی
ضد تحریک اول صادر شود پس معلوم شد که افعال و حرکات ارادی بحسب ارادت
بود و دواعی خالی از صوارف صادر میشود و دواعی و صوارف از قوای شوقی که شهوت
و غضب از آن قبیل است حادث میشود و با غایت تفکر یا تخیل خالص جازم میگردد
و قوای شوقی از اصناف ادراکات منبعث میگردد پس مرجع افعال اختیاری دو
چیز است یکی ادراک و دیگر تخیل یا تفکر و وجود ادراک و تخیل و تفکر بحسب فطرت
باشد و حفظش بتدبیر صناعی چنانکه در قدرت گفته آمد و استعمال بحسب ارادت
اما در حیوان ادراک حسی و خیالی و وهمی و تخیل او که مبادی این افعال باشد
که بحسب تجارب و ریاضات و عادات که اتفاق افتد یا بر آن مجبور باشد تهذیبی
ماند و مقتضی جودت آن افعال یا انحرافی مقتضی رداءت آن و معظم افعال
ارادی حیوان تابع دواعی شهوی و غضبی باشد و تخیلاتی که تابع آن افتد و لما
در انسان بحکم آنکه جوهر او در فطرت مجبول بر تعلم و استکمالست اگر قوت نطقی او
تهذیب یافته باشد یا از جهال تعلم اعتقادات فاسد و اکتساب رذایل و مدرکات

بدکردار محال او وجاری مجری حیوانات باشد بل ازان بعیدتر بسبب اعانت قوت
نطقی او مر قوتهای حیوانی را در وجوه شیطنت و بحسب آن و اگر تهذیب یافته باشد
معظم افعال او تابع دواعی عقل بود و مؤدی بنظام مصالح معاش و معاد شخص و نوع
او بر وجهی که شریعت و حکمت اقتضا کند و تهذیبش اول باستماع اوامر و نواهی الهی
و وعد و وعید و ترغیب و ترهیب انبیا و حکما باشد و بعد ازان باکتساب فضایل و
تعلم علوم و تفکر در معقولات تا ملکاتی و عاداتی که مقتضی شهوت صدور خیرات
نفسانی و جسمانی باشد ازو حاصل کند و ازینجا اگر بتامل باز پس شویم معلوم کرده
که مبدأ اول ادراکات او حواس ظاهر است که بجهة او آفریده اند و بعد ازان
تصرف در ان بحواس باطن چه هر گاه سخن حق بدعوت اهل خیر بشنود و آنرا ادراک
کند او را شوقی بفضایل حادث گردد و بحسب آن شوق ارادتی جازم باعث بر طلب
کمال حادث شود پس بحرکت اختیاری فکر طلب کمال کند و هر طلبی معد ادراکی و هر ادراکی
مهیج شوقی و هر شوقی باعث بر ارادتی و هر ارادتی مبدأ حرکتی و طلبی دیگر میشود
تا برسد بحدی که تقدیر کرده باشند و بحسب فضیلتی که او را حاصل آید دیگر اصناف
افعال و حرکات ازو صادر میشود **فصل هشتم** در آنچه حاصل این مباحث است
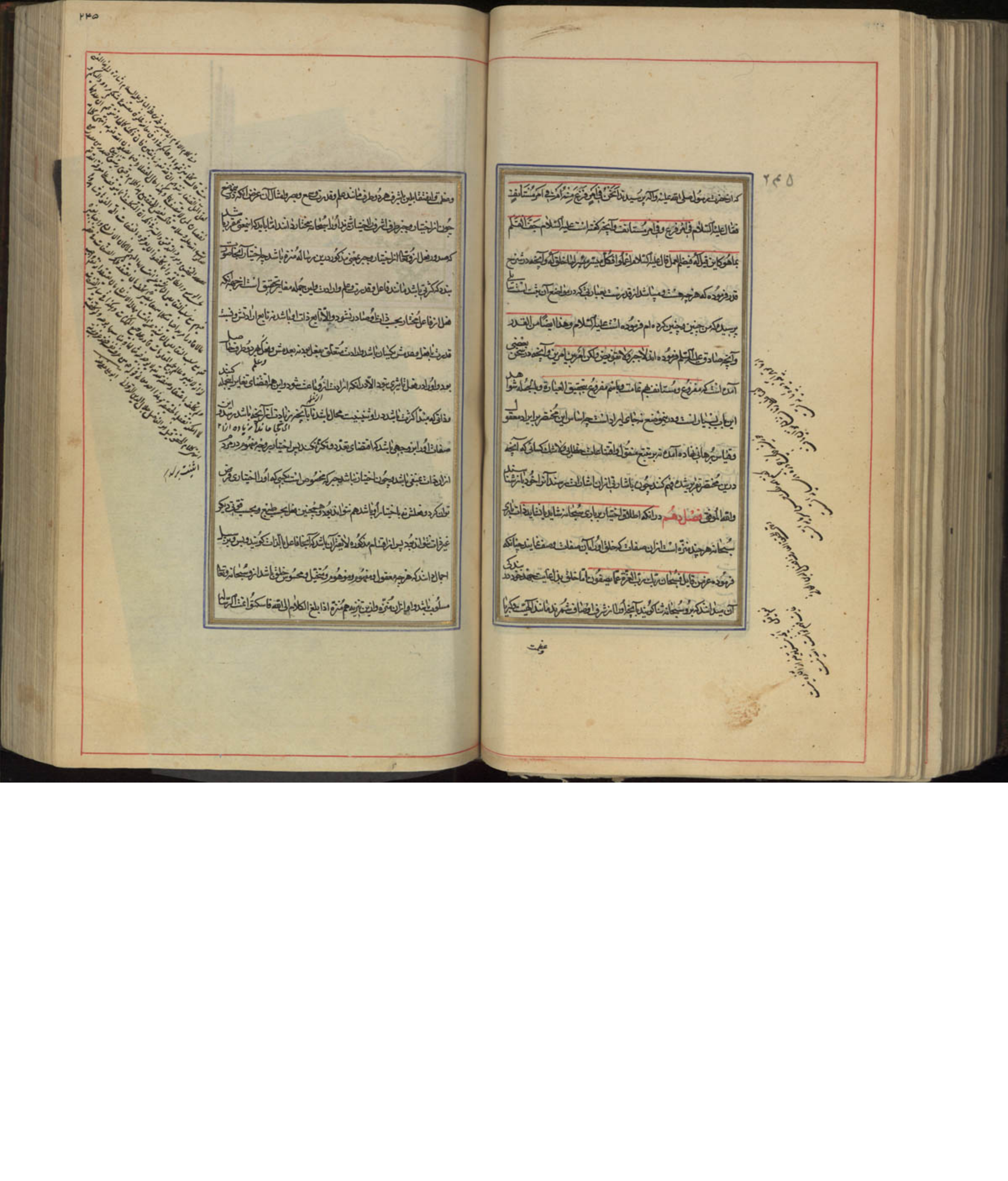
در تحقیق

در تبیین مطلوب و حل بعضی شبهه مذکور ازین بحث معلوم شد که مردم را قوتهای
هست اصلی که در و آفریده اند و بعضی ازان بجای ارادت و اختیار او مبادی بعضی
افعال اوست و بعضی مبادی قوای دیگر هم ازو مانند ادراک که مبدأ شهوت
و غضب و دیگر قوتهای شوقیست تا از آمیزش قوتهای اصلی و حادثه او را قدرتی
و ارادتی حاصل میشود که با وجود هر دو صدور افعال ارادی ازو واجب باشد و با عدم
هر دو یا یکی ممتنع و قدرت و ارادت اسباب افعال ارادی او بند همچنانکه هاضمه
سبب هضم بل آتش سبب احتراق و قدرت و ارادت مستند بدیگر اسباب
و جمله با کثرت و اختلاف در سلسله احتیاج مستند اند بسبب اول که عبارتست
از علت اولی و واحد حقیقی و واجب الوجود لذاته و مسبب الاسباب فتعالی الله
عما یقولون علوا کبیرا پس گوییم مراد ما از آنکه انسان مختار است
آنست که قادر است بر آنکه بعضی افعال ازو بحسب ارادت و جهد او صادر شود
و ظاهر شد که فایده تکلیف امر و نهی و مدح و ذم و ثواب و عقاب آنست که او را
شوقی انگیخته شود بطلب کمالی که آن شوق مبدأ ارادت او باشد و آن ارادت
باعث او بر طلب و سعی و جهد کردن در ان و دانسته آمد که وجود او و قوتهای افعال ارادی

وغیر ارادی او در سلسله معلولات علت اولی تعالی ذکره مرتب و منتظم است و بسبب
توقف ای او افعال او را بتقدیر الهی و مشیت او بر آن جمله که قضا و قدر او اقتضا کرده
نسبت دهند پس اگر کسی بسبب آنکه صدور فعل ارادی انسان از قدرت و ارادت او بر
سبیل وجوب است او را مجبور خواند و سلب اختیار از او کند یا بسبب آنکه این افعال
در سلسله معلولات مستند بعلت اولی است گوید فعل او بر نیست بعد از وضوح معنی عبارت
مضایقه نیست اما اگر گوید که این افعال تابع قدرت و ارادت انسانی نیست و فعل او بر نیست
بی واسطه اسباب بتکلیف امر و نهی و بجهد و سعی مردم را در آن تاثیری نیست حاشا و کلا این
اعتقاد مخالف حق است و با وجود غیر مطابق آنچه بعضی گویند چون خدای تعالی
پیش از خلق مردم میدانست که مردم چه خواهند کردن و خلاف آن نتوانند تا منافی
علم باری نگردد این جبر باشد در جواب عبارت ضمیر گوییم همچنانکه افعال مردم پیش
از خلق ایشان میدانست با عزاف تعلقها لخود اهم پیش از آفرینش آنها میدانست
پس ادوام تعاجر لازم آید و هر چه جواب تست در افعال او تعالی شانه جواب ماست
در افعال مردم و آنچه تحقیق است درین موضع آنست که علم او هر چند موجب فعلی
معین باشد اما چون موجب فعلی باشد که سبب فهم آن فعل قدرت و ارادت شخصی

باشد

باشد منافی اختیار آن شخص نباشد چنانکه بیانش در فصل ششم مذکور شد و آنچه گویند
در جهد چه فایده اگر باری سبحانه کسی را چیزی تقدیر کرده باشد لامحاله بدون جهد
باو رسد و با عدم تقدیر با جهد و کوشش بسیار بدو نرسد جواب آن هم از آنچه گذشت
معلوم شود چه آنچه باری تعالی چنان تقدیر کرده باشد که بتوسط جهد حاصل شود
لامحاله بدون جهد حاصل نشود و جهد نا کردن او دلیل ناکردن تقدیر باری
سبحانه باشد چنانکه عدم آلت تناسل در خلقت دلیل باشد بر آنکه صاحبش را
فرزند تقدیر نکرده اند چه عدم سبب همچنانکه سبب عدم مسبب باشد دلیل
عدم سبب موجب آن مسبب نیز باشد اما آن کسی را که جهد کند واجب نباشد
که هر چیز که بتوسط جهد تقدیر کرده باشند باو رسد چه جهد تنها سببی موجب
نباشد بلکه با آن شرایط دیگر بباید که حسن توفیق عبارتست از استجماع آن شرایط با
وسوء توفیق عبارتست از فقدان بعضی از آن و وجود سبب غیر موجب اقتضای
وجود مسبب نکند اینست آنچه محرر این سواد در این مسئله معلوم شد از مقتضای
افکار اهل تحقیق و پوشیده نماند بر کسانی که از نصوص انبیا و اکابر دین و دعوت
خبردار باشند که این سخن موافق اشارات ایشانست و از همه ظاهرتر آنست که در خبر آمده



و مطلق تواند فعل او منتقابلین باشد فی هر دو طرف مانند علم و قدرت و سمع و بصر و امثال آن غرض آنکه چون صنع
چون از اختیار و جبر دو طرف اثر و اختیار شر دو او بجاه مختار دانند اما باید که اینمعنی مقرر باشد
که صدور فعل از و تعالی از اختیار و جبر بمعنی مذکور درین رساله منزه باشد چه اختیار آنجا که در
بنده که گفته شد مانند فاعل و قدرت و علم و ارادت و این جمله مغایر تحقیق است از جهت آنکه
فعل از فاعل مختار بحسب ذات او صادر نشود و الا تابع ذات او باشد نه تابع ارادت و نسبت
قدرت با فعل و عدم یکسان باشد و ارادت متعلق بفعل ابد نه بعدم و فعل هر دو طرف حاصل
بود و او را در فعل تاثیری بود الا در آنکه ارادت از و باعث شود و این هم اقتضای تغایر ایجاد کند و علم
و ذات که مبدا کثرت باشد در او ثنیت محال باشد تا با آنچه زیادت از آنچه باشد در حدود این
صفات او در این وجهی باشد که اقتضای تعدد و تکثر نکند پس اختیار بر وجه مفهوم در مورد
از در ذات عینی باشد و چون اختیار نباشد جبر که مخصوص است بکسی که او را اختیاری فرض
توان کرد و فعلش نه باختیار او باشد هم نتواند بود و همچنین فعل بحسب طبع و بحسب قهر دیگر
غیر ذات نتواند بود پس از اقسام مذکوره لا غیر آن باشد که آنجا فاعل بالذات گویند و بس و بر سبیل
اجمال دانند که هر چه معقول و مفهوم و موهوم و متخیل و محسوس خلق باشد از و سبحانه و تعالی
مسلوب باشد و او از آن منزه و از تنزیه هم منزه اذا بلغ الکلام الی الله فاسکتوا [illegible]

که از حضرت رسول صلی الله علیه وآله پرسیدند العمل فی امر مفروغ منه او فی امر مستانف
فقال علیه السلام فی امر مفروغ و فی امر مستانف و آنچه گفته است علیه السلام جف القلم
بما هو کائن قیل له ففیم العمل قال علیه السلام اعملوا فکل میسر لما خلق له و آنچه در شرح
قدر فرموده که هر چه هست و میباشد از قدر است بعبارتی که در موضع آن ثبت است
پرسید که من چنین و چنین کرده ام فرموده است علیه السلام و هذا ایضا من القدر
و آنچه صادق علیه السلام فرموده لا جبر و لا تفویض ولکن امر بین امرین و آنچه در سخن بعضی
آمده است که مفروغ و مستانف هم عامت و باتم مفروغ بتحقیق العبادة و بالجمله شواهد
این باب بسیار است و در بیموضع نه جای ایراد است چه اساس این مختصر بر ایراد معقول
و قیاس برهانی نهاده آمده نه بر تتبع منقول و اقتناعات خطابی و لا شک کسانی که آنچه
درین مختصر تقریر شده فهم کنند چون باشارتی از آن اشارات استرشاد کنند آنرا خود باز شناسند
والله الموفق **فصل دهم** در آنکه اطلاق اختیار بر باری سبحانه شاید یا نشاید ذات باری
سبحانه هر چند منزه است از آن صفات که خلق او را بآن صفات وصف نمایند چنانکه
فرموده عز من قائل فسبحان ربک رب العزة عما یصفون اما خلق بر اعایت جهد خود در بندگی
آن میل اند که برو سبحانه ثنا گویند بآنچه او را از شرف اوصاف شمرند مانند الهیت و کبریا

عظمت



الرسالة المشتملة بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین فی الاجوبة الشریفة

الحمد لله رب العالمین والعاقبة للموحدین والجنة للمتقین والنار للملحدین ولا عدوان الا علی الظالمین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله الطیبین

وبعد این رساله ایست مبنی بر سوال چند که سلطان سعید امیرزاده اسکندر در تحقیق غوامض علوم حقیقی از سید العلما و سید الحکما میر سید شریف قدس سره فرمود برای صواب نما مخفی نماناد که مسئله چند مدتهاست که مکنون خاطر خطیر است بموقف عرض میرسد و طلب جواب آنها بر وجه حق و واقع میرود اول در باب آفرینش که مقصود از آفرینش چه بود و سببی که باعث آفرینش بود چه توانند بود و مبدع اول چه بود و سبب تقدم او بر سایر مبدعات و مخلوقات چه بود دوم آنکه مبدع اول را بعضی عقل گویند و برخی عشق نامند و هر فرقه چیزی را حقیقت محمدی گویند پس بحقیقت مبدع اول کدام است سیم

جسم

جسم آدمی را گویند از خاک آفریده اند و روح خود مجرد و ترکیب خاک کثیف و روح لطیف چگونه باشد و مبدأ روح انسان از کجاست و بعد از مفارقت بکجا خواهد رفت و احوال روح اول و آخر چگونه است چهارم در آنکه بعد از مفارقت روح از جسم ثواب و عقاب که بحسب عمل میگویند هست آن ثواب و عقاب چه چیز است و رسیدن هر کس بمرتبه و منزلی که میگویند آن مرتبه و منزل چیست پنجم در باب آنکه فرشته و حقیقت آنکه ایشان چه جوهرند و آنکه میگویند در طرفة العین هزار ساله راه میروند حکمت چیست و سبب چیست که جبرئیل بغیر از انبیا پیش کسی دیگر نمی آید و جبرئیل علیه السلم خود چیست ششم در آنکه شیطان را میگویند از آتش آفریده اند و او را در کاینات تصرف و اعتقاد آنست که وجود حق است که در جمیع کاینات متصرف پس شیطان را این تصرف چگونه تواند بود و حقیقت وی چیست هفتم در باب معراج آنکه میگویند در شب معراج براق آوردند و رسول میفرماید براق شوخی کرد و جبرئیل مدد کرده تا رسول صلی الله علیه و آله سوار شد بعد از آن چون بآسمان هفتم رسید براق ماند و چون نزدیک رفرف رسید جبرئیل ماند بیان معراج بفرمایند که بجسم بود یا بروح و براق و رفرف و سدره و جبرئیل چه بود و جبرئیل چرا ماند هشتم در آنکه صراط و سوال میزان و کیفیت

بهشت و دوزخ و حقیقت تعیین عدد طبقات آن بهشت و هشت و واسطه اعراف چیست ۲۴۷
بیان فرمایند هرچند این سؤالات بطرق متنوعه در کتب قوم مزبور و اجوبه آن هم بنا
بر آرای ائمه تفسیر و علمای تاویل در بطون صحایف و متون صفایح مسطور است لهذا بخاطر
خواهنده راضی بتقلید نشده همگی جویای لذت تحقیق و پیوسته خواهان چاشنی تدقیق
بوده کشف اسرار در مسایل مذکوره اهم مطالب می‌شناسد منظور دلخواه آنکه جواب
معانی هر یک از سؤالات بر وجهی که از کسوت تقلید عاری و بر نعوت تحقیق متجلی بود در سلک
عبارت و لباس اشارت در آورده تحریر و ترسیل نمایند و من الله التوفیق والاعانة
جواب بعد تمهید مقدمات بر رای عرفان آرای مخفی نماناد که اکابر علما بحث و فکره
تصریح کرده که بطریق تامل و نظر نه بر سبیل معاینه وجدان حقایق احوال اشیا از نهج
اجمال توان دانست نه بر سبیل تفصیل و بر طبق این معنی مثالی بر وجه تنبیه آورده اند
که بمشاهده معلوم است که سنگ مقناطیس آهن را بیاید تا اگر مرکز آن آفاق در آن
اندیشند زیاده برین معلوم نشود که خاصیتی در مقناطیس موجود است که در احجار
باقیه نیست و این علمیست اجمالی و بالحصول علم اجمالی خواطر بشری خالی از دغدغه و تردد
نمی‌باشد که آیا که حقیقت آن خاصیت و مناسبت آن خاصیت آهن را با مقناطیس

چگونه

چگونه بود و اگر کسی خواهد که بفکر بکنه آن خاصیت و مناسبت رسد بر وجهی که کشف
جهت اشتباه حاصل آید و معطلش کرده میسر نگردد و اصحاب ریاضات و مکاشفات را
با یکدیگر در تفصیل کشفیات مخالفات کثیره واقع و هر طایفه منکر طایفه پس از تحقیق
معلوم شود که معرفت حقایق موجودات و تفاصیل احوال کاینات کما هی علیه بغایت
مشکلست و اطلاع حقیقی بر آنها درین دار غربت که حیوة مستعار است متعذر
و اگر کسی از اهل ریاضت را بکشف حقانی و الهام ربانی چیزی معلوم شود هر آینه
بیان عبارت از تقریر آن چنانچه کما ینبغی قاصر باشد **جواب سؤال اول که مقصود از
آفرینش چه بود الی آخره** جماعتی از محققان گفته‌اند که چون ذات موجود حقیقی سبحانه
در غایت کمال و نهایت جمالست و آن ذات خواست که جمال و کمال خود را جلوه دهد در
آینه مظاهر و صفات ذات را مشاهده کند لهذا درین مظاهر را مخصوص تجلی نمود
و هر خوبی که در مخلوقاتست مجموع جمال اوست که ظاهر شده است در لباس مظاهر
و هر زشتی که در ایشانست از نقصان و عدم قابلیت ایشان و خلاصه این سخن آنکه
هر کمالی را جمالیست معنوی و هر جمالی را کمالی معنوی و غایت کمال جمال بتکمیلست و غایت
جمال کمال بظهور چه هر کمالی که با وی تکمیل نیست در روی شایبه نقصانیست و هر جمالی

که ظهور ندارد بیقصور نباشد و ذات باری سبحانه از شوایب نقصان و قصور مبراست ۲۴۸
لاجرم نشاید که بی تکمیل و ظهور باشد و از اینجهة حکمت و ثمرهٔ آفرینش تکمیل مصنوعات
بقدر امکان و ظهور جمال و کمال این ذات بوده باشد و در کتب کلام مبرهن گشته
که هر چه مقصود و فایده فعلی باشد آن مقصود در علم فاعل مختار مقدم بود بر آن فعل
و در وجود مؤخر و آن از مثال ضرب **جه د ا د ب** ظاهر میشود **جواب سؤال دوم**
در بیان آفریدهٔ اول و آنکه نام او چیست طایفه از اکابر فرموده اند که عقلا را
معلومست که لایق مرتبهٔ سلطنت و سزاوار مسند ربوبیت نباشد که بوجودی خود
همه کارها را مباشر شوند و جزئیات و محقرات احوال را متصدی گردند بلکه مناسب
آنست که شخصی را از مقربان که بمزید ذکا و فطنت و قوت ضبط و کفایت موصوف باشد
تعیین کند و تنظیم امور سلطنت و رعایت احوال رعیت را به او مفوض کرده باشد
تا او بفرمان پادشاهی متصدی آن کار گردد و هر چه از امور عظیمه باشد بخود
مباشر شده در باقی امور نواب تعیین کند و هر یک از آن نواب در کارهای متعلقه بخود
کارکنان معین سازند تا در تمشیت مجموع امور مملکت هر یک بدانچه مقرر شده
باشد سعی نموده ملک را بر وجهی که مراد پادشاه و مقتضای فرمان او باشد ضبط

ومرتب

و مرتب کرده اند و این ضبط و ترتیب از پادشاه باشد لکن بر دست گماشتگان و کارکنان
او بواسطه و واسطه ساخته شود و چون اینقدر معلوم شد هیچ شبهه نیست
که حضرت واجب الوجود تعالی شانه در غایت عزت و نهایت عظمت و بی نیازیست
و ممکنات که در وجود و کمالات خود محتاجند بغیر ایشان از مراتب بسیار است
بحسب شرف و خست پس لایق آن حضرت نباشد که بهمه ایشان بوجودی خود مباشر
گردد بلکه صواب آنست که یکی را که شرف او بیشتر باشد ایجاد کند و مقالید امور
امور مملکت بوی مفوض کرده اند و او نیز بدان ترتیب که گفته شد کارکنان بواسطه
و واسطه ساخته کرده اند چون فرشتگان سماوی و ستارگان که از عالم علوی اند
و مانند طبایع عنصری و صور معدنی و نفوس و قوای نباتی و حیوانی و انسانی که از عالم
سفلی اند و ایشانرا فرشتگان ارضی خوانند و هر یک را بکاری متوجه کرده اند و ضبط
سلطنت و ممالک بنحوی بجای آورند که لایق حکمت حضرت صمدیت و فرمان وی باشد
و ضبط این مجموع بحقیقت واجب الوجود کرده باشد لکن بر وجه احسن و چون جوهر
اشرف از عرضی است که محتاج است بوی و مجردات لا مکانی که مستغنی اند از ماده
جسمانی اشرفند از مادیات که محتاجند بمکان و ماده از اینجهة جمعی از صوفیه و حکما

میگویند مبدع اول جوهریست لامکانی مجرد از ماده جسمانی که خلعت وجود از حضرت
عزت اول یافته و بوسیله و بواسطه وی بدیگران واین جوهر را صوفیه خلیفه اعظم خوانند
وهو خلیفة الله فی ارضه وسمائه وحکما عقل اول گویند وآنچه مالیس بطوی از توریة
نقل کرده که حق جل جلاله اول جوهری که آفرید و در وی بنظر هیبت نگریست آن جوهر
بگداخت و آب شد وازان آب دیگر مخلوقات آفریده شد حکما میگویند این سخن توریة رمزی
واشارتیست بآن جوهر که عقل اولست وواسطه وجود دیگر مخلوقات واطلاق لفظ عشق
بر اولین آفریدگان اگرچه مناسبتست زیرا که وی عاشق جمال الخالق وموجد خود است
بوجهی که همگی وی گویا عشقست لکن این کلمه نشنیده و بعضی صوفیه وجودیه لفظ
عشق را اطلاق کرده اند بر وجود مطلق که حقیقتی است منزه از تعین ومراد ایشان
از آنحضرت سبحانیست تعالی ذکره که در همه مراتب مظاهر تجلی نموده واو عاشقست
بر ذات خود تعالی ذکره که در همه مراتب مظاهر تجلی نموده واو عاشقست بر ذات خود
ودرین مقام عشق وعاشق ومعشوق یکی باشد چنانکه حکما در علم باری تعالی بذات
خود گفته اند که علم وعالم ومعلوم یکیست وتغایر بحسب اعتبارات است نه بحسب ذات
ومراد از عشق در استعمال عموم الناس محبت مفرطست واین از قبیل عرضست

محبت

ومحتاجست بمحل واو معلول اول نتواند بود واز صاحب شریعت صلی الله علیه وآله
در باب مخلوق اول سه عبارت مرویست یکی اول ما خلق الله العقل دوم اول ما
خلق الله القلم سیم اول ما خلق الله نوری وارباب تاویل گفته اند که مراد ازین
سه عبارت یک چیز است زیرا که آنجوهر مجرد که گفته شد از آنجهة که ذات خود را
ومبدا خود را تعقل کند او را عقل گویند واز آنجهة که نقوش علوم وسایر
مصنوعات بتوسط اوست او را قلم خوانند واز آنجهة که کمالات حضرت رسالت
پرتو آنجوهر است وبر انور محمدی باشد واصحاب ظاهر این تاویل را قبول نداشته میگویند
مراد آنست که اولین قلمها قلمیست که بفرمان باری تعالی قرآن نوشت واولین عقلها
عقلیست که جناب سبحانی عز شانه وی را باقبال وادبار مامور داشت وی بامتثال آن
مخصوص باعزاز واکرام گردید واولین انوار نور مقدس محمدیست صلوات الله علیه وآله
جواب سوال سیم در باب ترکیب روح با جسد ومفارقت وانکه بر چه وجه بوده و
خواهد بود بیشتر اصحاب بر آنند که عالم دو نوعست یکی عالم مکانی که آنرا عالم شهادت
وعالم صورت وخلق خوانند واین عالم اجسام واعراض است وقابل اشارت حسی
ودر وجود این عالم بحثی نیست دوم عالم لامکانی که آنرا عالم غیب وعالم معنی وامر نامند

واین عالم مجرد است و قابل اشاره حسی نه و ملائکه مقرب که آنرا ملاء اعلا گویند و حکما
عقول خوانند و فرشتگان سماوی و ارواح بشری که آنرا حکما نفوس ناطقه نامند ازین
عالمند و در وجود این عالم خلافست چه اکثر متکلمان عالم لامکانی را انکار کرده و میگویند
که همه فرشتگان و ارواح انسانی از قبیل جسم و جسمانیند لکن این قول من حجتست
و بر قول محققان متشرعه و حکما جسد آدمی مرکب است از عناصر اربعه است و دو عنصر
سفلی در وی غالب و لهذا این دو عنصر در قرآن مصرحست و آن دو دیگر بلفظ حما مسنون
و کالفخار مرموز و روح آدمی لامکانیست پس در بدن نباشد لکن ویرا است تعلق ببدن
کتعلق العاشق بالمعشوق بنا برانکه کمالات روح و لذات وی موقوفست بر تصرف بدن
و استعمال حواس ظاهره و باطنه و چون روح در غایت لطافت و نفاستست و بدن
در غایت کثافت و ظلمت و تعلق میان ایشان بعید بود باری سبحانه بحکمت و لطف با
تقدیر یا فرید از اخلاط بدن بخار لطیف که آنرا اطبا روح حیوانی خوانند و بعرق
و شرایین در همه بدن ساریست و روح انسانی اول تعلق بآن بخار لطیف گرفته بواسطه
وی متعلق و متصرف در مجموع شد و چون سنگ مقناطیس بواسطه خاصیت جسمانی
در آهن تصرف میکند و بجانب خود میکشد و روا باشد که روح انسانی بواسطه خاصیت

روحانی

روحانی در بدن تصرف کند و اگر چه در بدن نباشد و مراد از ترکیب روح با بدن همین
تعلقست نه امتزاج و اختلاط مشابه آمیزش عنصرین سفلیین و بر قول محققان هر گاه
بدن آدمی را در رحم مزاجی حاصل شود مناسب روح انسانی آن روح از مبداء فیاض
حقیقی که ذات مقدس حق است بتوسط عقول حاصل شود متعلق ببدن و چون
مراتب امزجه در اعتدال نوع انسانی متفاوتست از این جهت ارواح فایضه بحسب
صفا و نورانیت و ذکا و فطنت متفاوت باشند پس روح آدمی پیش از خلقت
جسد موجود باشد و آیه و انشاناه خلقا آخر مشعر است بر این معنی و اگر چه صریح
نیست و هر گاه آن مزاج از صلاحیت تعلق خارج شود آن تعلق نیز منقطع گردد
و مفارقت روح از جسد عبارتست از انقطاع آن تعلق پس مفارقت و مقاربت
روح با جسد نه بطریق جسمانیات باشد که از جائی بجائی روند بلکه مقاربت و مفارقت
بینهما امر معنویست لکن قوت وهم انسانی که شیطان داخلیست و تابع حواس ظاهرست
امثال این امور معنویه معقوله را ادراک نمیشود و از این جهت قبول معقولات عند الوهم
متعذر است و قلوب سلیمه بواسطه تشویشات وهمی دایما در اضطراب و تحیر آن
غیر محصور : مگر لطف حق دستگیری کند : که بکثرت ریاضات و توجهات کدورات

وهیولی از دل زایل شود و ما بکثرت ملازمت معقولات و اطلاع بر اکاذیب فهمی بر نهجی که در
کتب قوم مسطور است انشاء الله اشارتی بآن خواهد آمد و آنچه عقیده جمعی از حکماء
اشراق است در قدم ارواح و تعلقات آنها از ابدان با بدان بطریق تناسخ مذهب غیر حق
و مزخرف است و بطلان آن ببراهین و حجج مبین **جواب سؤال چهارم در ثواب و عقاب**
مجموع علما از متشرعه و غیر ایشان متفق اند در آنکه روح آدمی بعد از مفارقت بدن
باقی ماند و او را ثواب و عقاب هست و درین معنی خلافی نکرده اند الا شرذمه قلیلی که خالی
از تحقیق و تدقیق بوده و ملتفت الیها نیستند و بیان ثواب و عقاب جسمانی بر وجهی
که در کتب مذکور و لسان شرع بدان ناطق است ظاهر خواهد بود اما ثواب و عقاب
روحانی که پیش صوفیه و حکما ثابت است بیانش آنکه ثواب لذتی و بهجتی و شادی
و راحتی است مر روح را و عقاب الم و محنت و غم و حسرتی است مر او را و هر گاه روح آدمی
در زمان تعلق مبدا و معاد خود را باعتقادی که در استعداد اوست شناخت و اعمال
پسندیده و اخلاق مرضیه حاصل کرد و از کدورات صفات بشریه دور گشت آن روح
بکمال علمی و عملی آراسته شد و از نقصانات خلاص یافت پس چون تعلق وی از بدن
منقطع شود مدتی بلذات خود پردازد و خود را متصف بکمالات یابد و لکن علم الیقین

سرمبدا

که مبداء و معاد داشت در زمان تعلق بعین الیقین مبدل شود و حضرت مبدا حقیقی را
که نور الانوار است با سایر مجردات نورانی که فرشتگان مقرب اند مشاهده کند و او را
سروری و ابتهاجی حاصل شود که در وصف نگنجد و ما لا عین رأت و لا اذن سمعت
بظهور رسد و آن اخلاق و صفات حمیده او در لباس حور و قصور و ولدان و سایر
نعمتهای بهشتی که در شرع وارد است بروی هویدا گردد و بعضی از مرتاضان که
تعلقشان ببدن ضعیف شود پرتوی از آن لذات درین جهان بر ایشان رسد و عبارت
ایشان از تقریر کنه آن عاجز آید و دانستن این مقامات بطریق ذوق و وجدان میسر شود
و طریق بحث را درینجا زیاده نصیبی نباشد و لذت عاشق را از شمایل معشوق صوری با آن
لذات روحانی اندک مناسبتی باشد و پوشیده نیست که هر گاه حسن جمال معشوق
مجازی زیاده بود لذت بهجت از مشاهده وی مضاعف گردد و از اینجا معلوم شود که چون
جمال معشوق حقیقی بی نهایت است فرح و لذت در مشاهده آن بی نهایت باشد و شکی
نیست که مراتب آدمیان در معرفت مبدا و معاد و کمالات خلقی نامحصور است پس از این جهت
لذات روحانی در مراتب بسیار باشد و هر یک از ارواح بمرتبه لذت خود برسد اینست
رسیدن هر کس بمرتبه و منزل روحانی خود بحسب علم و عمل و آیه و للآخرة اکبر درجات

واکر بتفصیل اکو اشارتست باختلاف این مراتب واکر روح آدمی در زمان تعلق اعتقادات
باطله و اخلاق ناپسندیده حاصل کرده بکدورات صفات بشریه مکدر شد بعد از
مفارقت بدن از درکاه عزت صمدیت محجوب بود و در ظلمات اوصاف بشریت که نقصان
روح است مبتلا و متالم کردد و از جهت فوت لذات حسی که بآن معتاد بوده است متحسر
باشد و طالب آن بود و در نیابد و آن اخلاق و صفات رذیله او در کسوت مار و عقرب
و آتش سوزان و سایر عقوبات که در شریعت مذکور است بروی ظهور کند و چون روح
در غایت لطافتست الم و محنت و عقوبت وی در غایت شدت بعد و از آلام و عقوبات
جسمانی زیاده بود همچنانکه لذات روحانی بلذات جسمانی فایقست مراتب عقوبت
روحانی بحسب مراتب نقصانات و تعلقات بلذات جسمانی متفاوت باشد و هر آینه
ارواح ناقصه عزل و عقوبت خود برسند بدان قیاس که ارواح کامله ناجیه بمراتب
لذات رسیده اند **جواب سوال الخمس در باب فرشته** جمهور متشرعه کفته اند که فرشتکان
اجسامی اند لطیف چنانکه اشاره رفت و ایشانرا اجنحه باشد چنانچه ظاهر قرآن دلالت
میکند آیه الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحة مثنی
وثلاث ورباع و آنکه کویند ملک بطرفة العین هزار ساله راه رود و این قدرت باری

عجیب

عجیب نیست که مخلوقی را چنین توانایی دهد چه اصحاب علم هیات کویند که بقدر زمانی
که آدمی بلفظ واحد تلفظ نماید فلک اعظم یکهزار و هفتصد و سی و دو فرسخ قطع کند
اکرچه سخن اول غریبتر نماید نهایت این نیز غریب است و کسانی که ملائکه را لامکانی
خوانند بی حرکه و تغیر مکان ایشان اداء اشیا با امر باری موثر و مصدر افعال عجیبه و
غریبه دانند چه حرکت و تغیر مکان از لوازم اجسام بود و در مجردات متصور نبود
کویند که امثال این عبارات که ملک هزار ساله راه رود اشارتست بقوة و توانایی ایشان
بر افعال بدیعه مستغربه و از قبیل تصویر معقولاتست در لباس محسوسات تا در
افهام متمکن و روشن کردد و بنا بر آنست که کویند از ملک بفرمان باری فعلی صادر شود
که لاشک در غرابت چنان بود که در طرفة العین هزار ساله راه رود و چون فهم انسانی
در تصور وجود مجردات لامکانی و توانایی ایشان بر افعال عجیبه عاجز است و لهذا برای
رفع آن شک حکما تشبیه و تقریبی کرده اند بر اینوجه که آن سوزن که بمقناطیس آویخته
شود خاصیت وی کیرد و از وی بسوزن دیکر هم از خاصیت منتقل رسد و همچنین
بحیثیتی که سوزنهای بسیار بهم آویخته شود و در عالم مجردات دوری حجاب متصور
نباشد بخلاف جسمانیات پس جمیع مجردات مقربه با اجناب قدس نور الانوار مشاهد

۲۵۴

کند و از انوار صفات آنحضرت پرتو ذاتی با ایشان میرسد و بواسطه آن پرتو افعال
عجیبه و غریبه از ایشان صادر شوند و در این صدور محتاج بحرکت و آلت نباشد بلکه محض
اراده کافی بود چنانکه در صدور افعال از واجب الوجود اراده کافیست و چون جبرئیل
از جمله فرشتگان مقربست پیش جمهور متشرعه آنهم جسم باشد ما نند دیکر فرشتگان
و شکی نیست که جبرئیل در مذهب ایشان بطریق رسالت و بعثت جهة دعوت پیش غیر نبی
نرفود زیرا که بجهة دعوت انبیا علیهم السلام مبعوث شد و لهذا رفتن وی پیش غیر نبی
با این طریق ظاهرا ممنوع نباشد و حکما کویند که جبرئیل از عالم مجرد است نه از عالم
جسمانیات و او عبارتست از عقل عاشر که عالم عنصر با مر حق تعالی بوی مفوض است و لهذا
عقل فعال خوانند و هر کاه بسبب حرکت افلاک و اوضاع کواکب در ماده عناصر بسیطه
و مرکبه استعداد قابلیت چیزی پیدا شود از عقل فعال آن چیز بوی فایض کردد و وحی
انبیا و تعلیم ایشان و افاضه کمالات بر ایشان غالبا بتوسط این عقل باشد بر اتصال
معنوی میان ارواح انبیا و این ملک مقرب والله اعلم بحقایق الامور **جواب**
سؤال ششم در میان مردم مشهور و معتاد است که چون کارنیکو و فواید مثل
از ایشان صادر شود آنرا بتوفیق الهی نسبت کنند و شکر کذارند و اکر کارهای ناپسند بد

ظاهر

ظاهر شود منسوب بوسوسه شیطان کرده وی را لعنت کنند و در ظاهر شریعت
وارد است که شیطان از آتش آفریده و او را در آدمی تصرف بطریق وسوسه و اغوا
باشد و این معنی مخالف اعتقاد متشرعه نیست زیرا که معتزله کویند که افعال اختیاری
آدمی را خالق و موجد آدمیانند یعنی باری سبحانه در آدمی قدرت آفریده و نظام اختیار
باو داده تا باختیار خود افعال اختیاریه خود را مصدر کردد و بر این مذهب شاید که باری
سبحانه مخلوقی از آتش بیافریند و وی را قدرت دهد بر وسوسه و اغوا و نظام
اختیار بدست وی نهد تا در انسان بر انسان تصرف نماید و آن تصرف فعلی باشد صادر
از مخلوق باختیار وی چنانکه فعل اختیاری عباد صادر است از عباد باختیار
ایشان و اشاعره کویند که افعال اختیاریه عباد و اختیار ایشان مجموع آفریده حق سبحانه است
و ایشان محل و قابل افعال و اختیار اند و از جهت محلیت فعل و اختیار را نسبت بایشان
نمایند پس بر این مذهب نیز می شاید که حال شیطان بدین نحو باشد و آن فعل و تصرف
که از وی در آدمی پدید آید بحقیقت مخلوق باری باشد و شیطان مظهر آن افعال بود
و از جهت آن فعل با و منسوب باشد چنانکه آدمی مظهر و محل خود است و این افعال
بوی منسوب و اکرچه بحقیقت مخلوق باریست تعالی ذکره اینست سخن بطریق متشرعه

واصحاب تاویل چنین گویند که شیطان وابلیس عبارتست از قوت وهمیه که تابع حواس و محسوساتست وعالم معقول را منکر وکذبی را دایما بجانب لذات حسی ومشتهیات جسمانی کشد وبا قوت عقلی در محاربت ومنازعتست وهرگاه که روح متوجه حضرت ربوبیت شود ابلیس وهم از برای آنحضرت مکان وجهة ومقدار طلبد وعقل برو رد کند وآنچه در شرع وارد است که همه فرشتگان آدم را سجده کردند الا ابلیس اشارتست بآنکه همه قوای جسمانی که ملائکه ارضی اند مطیع ومنقاد روح آدمی شدند الا قوت وهمی که فرمان روح را کردن ننهد وحکم عقل را مسلم ندارد وگاه گاه بر عقل غلبه کند چنانکه در ظلمت لیل اگر شخصی در خانه تنها با میتی باشد عقل گوید که جماد است واز جماد نباید ترسید ووهم گوید این سخن راستست لکن از میت بباید ترسید وچندان ترس بر آن شخص افکند که او را تحمل نماند وشاید که از کثرت ترس انحراف مزاج حاصل آید وبواسطه آنکه وهم را که قوتیست جسمانی در بدن انسان چنین تصرفیست قوی وبر آن بنا کرده اند چه هیچ جسم را از اجسام مرکبه وعناصر بسیطه آن تاثیر نیست که آتش راست **جواب سوال هفتم** در معراج رسول صلی الله علیه وآله جمهور امت از سلف وخلف گفته اند که عروج بر مدارج قدس آنحضرت را بجسم بوده وطایفه بر آن رفته اند

که بروح

که بروح بوده ومؤید این قولست آنکه در روایتی آمده است که وهو نایم ودر روایتی دیگر بینا انا عند البیت بین النایم والیقظان واهل حدیث گویند که معراج دو بوده یکی بروح در خواب قبل از بعثت ودیگری در بیداری بعد از بعثت ودر احادیث صحیح مشهوره ذکر براق وجبرئیل هست لکن هیچ یک از تنزل کردن براق وممد کردن جبرئیل وباز ماندن براق بر سیدن آسمان هفتم وباز ماندن جبرئیل نزدیک رفرف در آن احادیث مذکور نیست واگرچه بعضی روایات ضعیفه موجود است وبر تقدیری که این امور نیز بصحت پیوندد تغییر قصه معراج جسمانی در بیداری چنانکه پیش اهل ظاهر است آنست که تنزل براق دلیلست بر آنکه دیگری بر وی نخسته بلکه این مرکب خاصه آنحضرت شده ومدد جبرئیل مشعر بر آنکه ملکی چنین با وجود کمالات بنیان خدمتکاری بتقدیم رسانید چه معتاد آنست که سلاطین را خدام در حین که مرکب انقیاد نماید مدد کنند واین حکم بر مذهب اهل سنت والامامیه ظاهر است چه بعقیده ایشان انبیا افضل از ملایکه باشند وتفسیر بر مذهب معتزله آنکه چون پادشاه شخصی را اعزاز واکرام نماید یکی از مقربان افرستد که بر سبیل تواضع وی را سوار نماید اگرچه مرتبه آن مقرب زیاده باشد وبر هر دو مذهب چون جبرئیل عز الی برسد

وچون تسخیر حواس بمعاونت معنوی جبرئیل بود یعنی پیش روح مبارک کسوت مدد
جنبی که در رکوب میباشد پوشیده وبازماندن براق بوصول سماء سابعه صورت
اینمعنی باشد که حواس که قوای جسمانی عنصریند اگرچه آلت معاون ومرکب روحند
در وصول بمطلوب ومقصود لکن معاونتشان منتهی شود وبعد از تناهی معاونت
حواس کمالاتی فایضه بروح محض موهبت باشد وسعی وادراکات مدخلی نه وانتهای
معاونت حواس بآسمان هفتم اشارتست بآنکه تاثیر سبعه سیاره در عالم عناصر
واستعداد ماده آن بسیار ظاهر است بخلاف کواکب ثوابت که حالشان برینو
نیست پس لاجرم قوای جسمانی که در مواد عنصری اند وتعلق بسیارات دارند تا افلاک
زحل بیش معاونت نتوانند کرد واما قصه رفرف اخضر که ضوء وی بر ضوء آفتاب
بیفزودی وآنحضرت بر آنجا برداشته شده بعرش رسید وعجایب بی نهایت مشاهده
کرد تاویل وی چنین کرده اند که چون در آسمان هفتم معاونت حواس نماند وطرق سعی در
نوردیده شد جذبه که مخصوص موهبت بود رسید وآن روح قدسی را بجانب اعلی کشید
بخوبترین وآسانترین وجهی پس ازینجهت آن جذبه الهی که امر معنویست در صورت
آنچنان مرکبی که در غایت زیبائیست نزدیک روح مصور گشت وباز ماندن جبرئیل

از برای وی مقرر است بحکم پادشاه حقیقی ناچار است بایستد چنانچه شخص مقرب
بمنزلی که وی را از ملک مجازی مقرر شده برسد توقف نماید وآن شخص را نزدیک پادشاه
رسد وماندن براق ازینجهت باشد که قوت صعود واستعلا بر آسمان هفتم نباشد
واین تاویل معراج روحانی در حالت نوم که موافق طریقه حکماست مبنی بر مقدمه مشهوره
که امور معنویه در خواب بصور محسوسات مصور شوند چنانکه علم ودین بصور
مثلا چون این مقدمه معلوم شد هیچ شبهه نیست در آنکه روح انسانی در معرفت
ربانی وحقایق اشیا محتاجست بحواس ظاهره وباطنه واین مجموع بمنزله مرکبی که
اورا بمقصد رساند وتسخیر این حواس بر وجهی که معین وی باشند در مقصود میسر
نگردد الا بمعاونت ملکی که تصرف در عالم عناصر داشته باشد وافاضه وتکمیل
ارواح بشری بحکم خالق کل مفوض باو ومعبر بعقل فعال که در لسان شرع جبرئیل گویند
پس ازینجهت حواس مسخر که وسیله وصول بمطلوب حقیقی در صورت مرکبی پدید
بر روح مقدس آنحضرت جلوه ظهور کردند وچون طبیعت حواس آنست که بجانب
محسوسات مایل واز معرفت حقایق اشیا ووصول بعالم ارواح مجرده وتقرب بجناب
صمدیت مانع شوند این معنی معقول در لباس تندی مرکب براق روح قدس ظاهر شد

در این مقام ظاهر است بر مذهب جمعی که بر آن رفته اند که کمال آدمی اگر چه تدریجی و کسبی است
میشاید که زیاده شود بر کمال فرشته با آنکه دفعی و جبلیست و نزد جمعی که فرشتگان
مقرب را در کمال معرفت زاید بر انسان دانند گویند که رسول فرمود که رب زدنی فیک تحیرا
گاه با لا بردی چنانکه گویا مرا جی پرانند و گاه فرود آوردی بنحوی که گمان بردمی که از بالا
فرو مجاهم و ح اینحالت اشارتست بآنکه آدمی را در کمال ترقی و تنزل می باشد و کمال
ملک مقرر و ثابتست و تغیر بزیاده و نقصان نپذیرد و در مثل اینحالت مصاحب با شد
جواب سؤال هشتم در صراط و سؤال و میزان الی آخره اکثر طوایف متشرعه این
امور را حمل بظاهر کرده اند و گویند صراط جسریست بر دوزخ باریکتر از موی
و تیزتر از شمشیر که بر آنجا باید گذشت و سؤال پرسیدن فرشتگان باشد بعد از مردن
باری اعمال بندگان را و اثبات کردن بر ایشان آن اعمال را که در نامها نوشته اند و
میزان ترازوییست که سنجیده شود بآن اعمال و طایفه از متشرعه گفته اند که مراد از
میزان رعایت عدلست در جزای اعمال بر وجهی که تفاوت واقع نشود و حکما بطریق
تاویل گویند که در حکمت عملی مقرر شده که آدمی را سه قوتست یکی قوت نطقی برای
ادراک اشیا و تدبیر بدن و آنرا نفس ملکی خوانند دوم قوت شهوی از برای جذب

ملایم

ملایم و آنرا نفس حیوانی نامند سیم قوهٔ غضبی برای دفع نا ملایم و آنرا نفس سبعی
دانند و هر یک ازین قوا را در افعال خود سه مرتبه باشد بنحوی که در کتب مشروح است
افراط و تفریط و توسط و طرفین مذموم اند و طریقه وسط پسندیده چنانکه
هیچ جهه مایل نبوده در حاق وسط باشد و رعایت اینحالت در غایت صعوبتست
و نتیجه آن که گذر بر چنان جسر متعذر بود که وصف کرده شد و جمعی از صوفیه
گفته اند که صراط استقامتست در اقوال و افعال و احوال فمآل این عبارت
راجعست بآنچه گفته شد و بالجمله تاویل صراط مشهور است و تاویل سؤال
چنین کنند که آثار اعمال نیک و بد از کبیره و صغیره در روح ثابت است و هر یکرا
بحسب عمل لذتی یا المی باشد و خاطر هر یک بروی روشن و متصور پس همچنانست
که اعمال وی را بلیه در نامه نوشته و بر وی عرض کرده و پرسیده و اثبات نموده باشند
بر وجهی که تفصی ازان نتواند کرد و تاویل میزان همانست که نموده شد و در قران مذکور است
که دوزخ را هفت در است و هر دری را طایفه که ازان در بدوزخ در آیند و مشهور است
که بهشت را هشت در است علما بتاویل درین باب گویند که حواس مدرکه در ظاهر هم
پنجند چنانکه معلومست و در باطن هم پنج دیگر و باطن مدرک نیست بلکه معانی

آن دو اند بحفظ یا بتصرف و هر یک از این حواس سبعه ظاهره و باطنه آدمی را بجانب
محسوسات و لذات حسیه کشند پس هرگاه که ایشان عقل را مسخر خود کرده اند
تا باین عالم جسمانی و لذات فانیه وی انس گیرد و از عالم ارواح مجردات غافل
شود لاشک هر یک از این هفت مدرک دری باشد بسوی جحیم و مستلزم عذاب الیم
اللهم خلصنا منه و هرگاه بتوفیق باری سبحانه عقل این حواس سبعه را
مسخر کرده اند و در تحصیل کمالات علمی و عملی بر نهج صواب استعمال نماید هر آینه
سبعه مزبوره با انضمام عقل هشت در بهشت باشد که آدمی را به مقامات نشاتین
بلذات روحانی رساند اللهم ارزقنا و تاویل عدد طبقات بهشت و دوزخ چنین
کرده اند که عناصر بسیطه چهار است و مرکبات عناصر سه و عدد افلاک نه پس
هر روح که از عالم عناصر که عالم سفلیست در نگذشت و ترقی بعالم افلاک که عالم
علویست نکرد و درین عنصریات هفتگانه سفلی که بمنزله درکاتست گرفتار شد و فرو
ماند آن روح در طبقه باشد از طبقات سبعه جحیم و هر که عروج بعالم علوی کرد
و بر طبقه از طبقات ثمانیه سماوات مستعلی شد هر آینه در طبقه باشد از طبقات
جنان زیرا که عرش عبارتست از فلک اعظم و سقف جنت است و اینمعنی در حدیث

آمده و اگر کسی را هادی توفیق معین گردد که بعد از قطع تعلق بدنی مستعلی شود از عالم
سفلی و علوی گذشته باشد و در عالم ارواح و مجردات که بحسب معنی و شرف فوق
جنانست در آمده و لذات وی در آنحالت از نور الانوار و سایر مجردات مقرب
باشد و آن لذات زیاده از نعیم جنت و لذات وی بود پس آنکس را مرتبه باشد
فوق طبقات بهشت و تعالی اشاره بقوله سبحانه فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة
اعین الی آخره اللهم اما اعراف پس اهل ظاهر عبارتست از بلندیهای که بر
بالای سوریست که در میان بهشت و دوزخ واقعست و بر آنجا جماعتی باشند
که در عمل قاصر بوده اند تا وقتی که ایشان را اجازت دخول جنت شود و اصحاب
تاویل گویند که ارواح متصفه بفضایل علمی و عملی در طبقات جنان باشند
یا در مرتبه فوق آن طبقات کاملتر و ارواح متصفه برذایل عقاید و اعمال گرفتار
دوزخ باشند یا اسفل السافلین و ارواحی که از فضایل و رذایل خالیند ایشانرا
نه لذت بهشت باشد و نه عقوبت دوزخ پس آن ارواح در مرتبه باشند بین
الجنة و النار که از آنمرتبه تعبیر باعراف شده **خاتمه** در وصیت مشایخ
احکام شریعت با فهام خواص و عوام میرسد و همه را از آن منفعت حاصل و

اظهار و تنفیذ آن احکام موجب نعمت مقامات دنیا و علو درجات
عقبی میکنانید هر دو سرا میکردد و احوال طریقت بالخواص فهم نموده بان
منتفع شوند بیشتر عوام القصور الفهم آنرا منکر لیس اولی چنان نماید
که سخنان طریقت در لباس شریعت جلوه پذیرد تا همه کس از آنجا حظ خود
بردارد و هیچ یک را مضرتی نباشد و اما حقیقت که محض وحدتست در عبارت
نگنجد و بمیزان تفکر و تعقل و تصور نسنجد و هر که متوجه اثبات توحید کردد
اثبات خود نموده و از این مین تعدد لازم آید این محض توحید نباشد چنانکه
مشهور است و ح سخن در توحید حقیقی بیشتر نشود و مثل آنکه خواهد
اثبات آن نماید چنان باشد که بسراب بیابان حقیقت آب حیوان ازو روشن
میکرده باشد و این خیالی فاسد و تصوری باطل بود و مقصود از رموز
اکابر دین و واصلان راه یقین در باب توحید تشویق طالبانست به
بیان حقیقت آن و دریافتن مرتبه حقیقت بر وجه استمرار در دار آخرت
میسر شود و لکن درین حیات بعضی از اصحاب ریاضت را که از بدن بکلی
متخلی شده باشند لمعه از مراتب حقیقت چون برق خاطف ظهور کند

و اشارات

و اشارات ایشان بتوحید از آنجا ناشی کردد
والله الموفق للصواب و الیه المرجع
و المآب
تم

فصل وقیل ان بعض ملوک الهند لما دنت وفاته و کان مؤمنا احضر ولدا
کان له قد اهله للملک من بعده فلم یکن له ولد سواه و کان قد درس شیئا من الحکمة
و عرف شیئا من سیاسة الملک فقال له یا بنی اوصیک بتقوی الله و طاعته و الخوف
منه و علیک فی امر دینک بعشر خصال تنتفع بها فی الآخرة اولها الاقرار بالله
و بتوحیده و الابتهال الیه بالدعاء و التضرع باللیل و النهار و ب الاقرار
برسله و تصدیقهم و القبول منهم و ج التصدیق بالکتب المنزلة من عنده علیهم
و د حفظ الناموس و سیاسة الناس و ه التواضع لله و ترک التجبر و و ترک
الظلم و الجور فان من ظلم عباد الله کان الله خصمه و من کان الله خصمه فهو مخذول

لامحالة ز ترك كثرة مخالطة النساء والاجتماع معهن والاصغاء الى قولهن فانهن يفسدن عقول
الرجال اذا اصبوا اليهن ح ترك الشراب المسكر فانه عدو العقل وهو خليفة الله معك
فمن سلط على خليفة الله عدوه دمره الله ونزع عقله باضلاله عدوه عليه واذا ذهب
العقل فلا دين ولا مروة ولا حياء ولا مراقبة ومن علم هذه الخصال كان موتر صلاحا غانم
ط الكرم والسخاء وسماحة النفس والتفضل على ساير الناس صديقا كان او عدوا فانه
خلق بشر وضاجر ى صدق القول واداء الامانة الى البار والفاجر ÷ وعليك
بعشر خصال تنفعك في دنياك وترى بها البركة والخير والزيادة في الرزق اولها حسن
الخلق و ب حسن الادب و ج صدق الوعد والوفاء بالعهد و د العفو عند القدرة
و ه اصطناع الرجال وترك الحسد و و تحرص ان لا يكون لك عدو فيكون اخسا بل
الي عقوبتك له فان الله يكفيك مؤنته ويمكنك من ناصيته و ز ترك التفريط فيما
لديك من وديعة الله وان لا تغفل فيه الا ما يقربك اليه و ح ان تكون مروتك
غالبة على شهوتك و ط ان لا تؤثر دنياك على اخرتك فان الله سبحانه اذا علم
منك ذلك اعطاك الدنيا فانه تعالى اوحى الى الدنيا من خدمك فاستخدميه ومن
خدمني فاخدميه و ى ترك النظر فيما لا يعنيك وان لا تشغل عما اشتغلك الله فيه وعليك

مديث
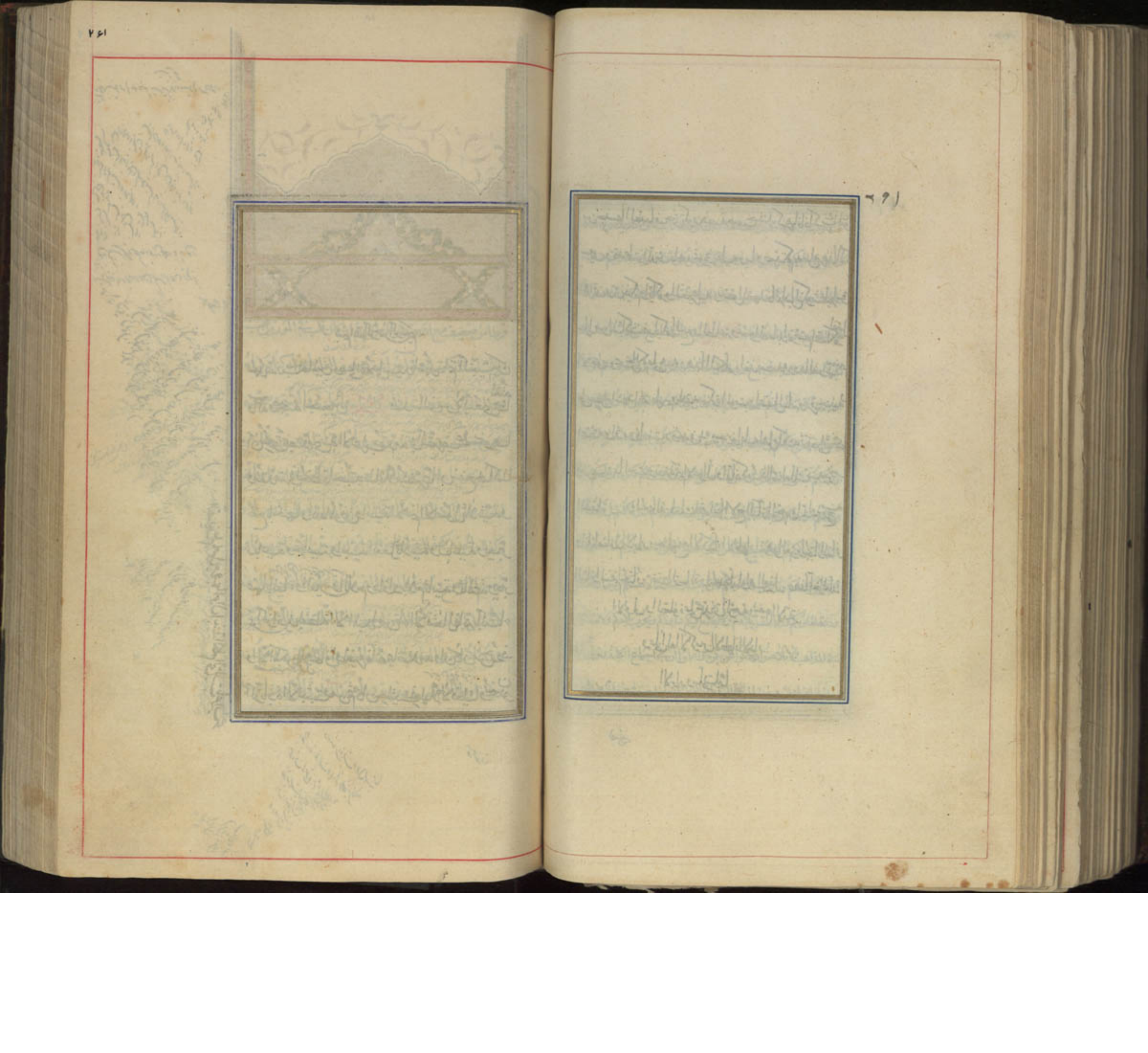
وعليك بعشر خصال يصلح بها ملكك ويديم بها سلطانك اولها ان تكون متفقدا لاهل
ملكك حتى لا يغيب عنك شيء من امور صغيرهم وكبيرهم وتكون محيطا بجميع احوالهم
و ب ان تقابل كل احد من رعيتك على قدر عمله و ج ان يكون عدلك شاملا لهم و
د ان لا تجور عليهم و ه ان لا تساوي بين علمائهم وجهالهم في العطية والمنزلة و و
ان تولي على الناس من قبلك الاخيار والاحرار واياك ان تولي عليهم العبيد والمماليك
واولاد الزنا واعلم ان اعمال ولاتك منسوبة اليك ان عدلوا قالوا عدل السلطان
وان جاروا قالوا جار السلطان و ز ان لا تستعمل من اصحاب الراي والمشورة من
هو مخالف لك في دينك فانه لا ينصحك وان نصحك في اول امره عزنك في اخره و ح
ان يكون وزيرك انفع اهل زمانك درجة في الدين والدنيا جميعا ويكون من
الاخيار فقد قيل ان من لا اصل له لا فرع له ومن لا فرع له لا ثمر له وشجرة لا تثمر
فالنار اولى بها و ط انصاف المظلوم من الظالم ومنع القوي من التعدي على الضعيف
و ى رد الحق الى اهله والانتصار لهم فاذا اكملت هذه الثلثون خصلة فيك يجوز
لك كمال الامور في الدين والدنيا جميعا والملك ايضا واستوجبت ان تكون ملكا
عادلا كفتك الثلث الكرم عند الله وحسن العاقبة في المعاد والمنقلب فتأملها!

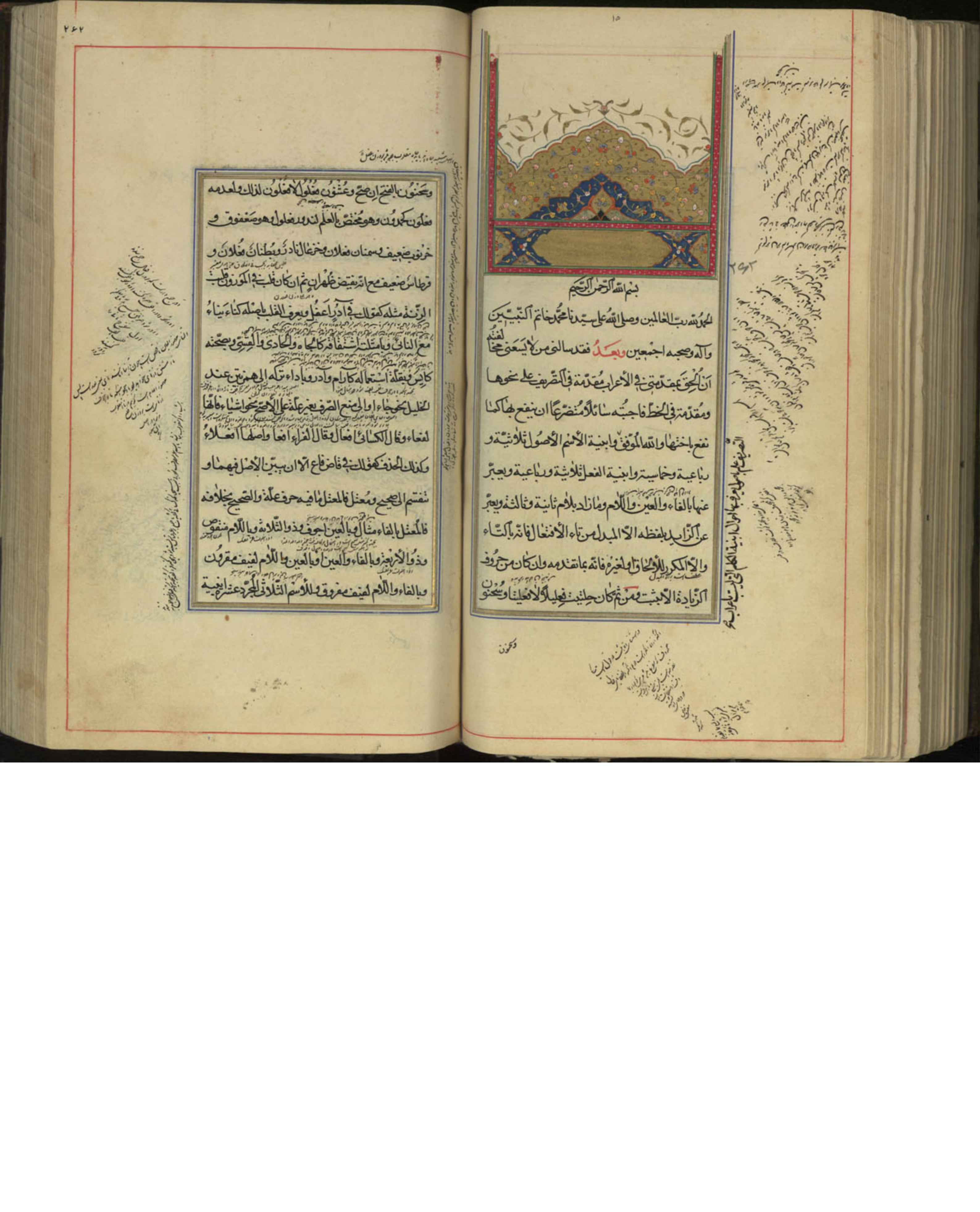
٢٦٠

هذه الوصية وتدبرها وانظر شفقة هذا الملك على ولده وكيف نفى ما كان يرضى لنفسه
كما يجب على الحكيم ان يوصي الامين وعلى الابوان يوصى ابنه ومن يخلفه واقيم مقامه
وخلافته من بعده وكان مما وصى به هذا الملك وعيشه ما سنذكره في هذا الفصل الثاني
لهذا الموضع بمشية الله سبحانه **فصل** ويقال انه لما فرغ من وصية ولده
الذي اهله الملك بعده جمع علماء اهل مملكته واهل الفضل والكثرة وهم من اهل
المنازل واكرب الذين هم اصحابه وارباب فقال ايها العلماء الذين كانوا ولاة امري
واهل نصيحتي قد كنتم لي نصحاء وعبيدا احسنت طاعتكم لي بنية صادقة فكانت
السنتكم بشكري والدعاء لي وحسن الثناء علي ناطقة وكنت لكم مكرما وبحقكم عارفا
وعليكم مشفقا والى جماعتكم محسنا فكونوا لهذا الغلام مثل ما كنتم لي يكون لكم
مثل ما كنت لكم ثم قال لجميع الناس اتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واجمعوا على
التقوى كلمتكم وتوادوا امذاهبكم فان في ذلك صلاحا لانفسكم واجتماعا لشملكم
ودعة لقلوبكم ودفاعا من بلادكم ولا يطمع فيكم عدوكم ويخرب بلادكم ولا تتفاوتوا
في المذاهب ولا تنازعوا فتهلكوا عن بكرة واعلموا ان في اجتماع الكلمة وترك الخلاف
بركة لمن اقبل عليه وحصنا لمن التجأ اليه فان القضبان اذا جمعت ضعافا وضم اليها

من جنسها

من جنسها الضعاف حتى تكون قبضة صعب حينئذ كسرها فاذا كسرت في الهوى
سعي وقد علمتم الذي عاهدتموني عليه وما وصيتكم به من امر هذا الغلام
الذي رضي بينكم واياكم والتغير عليه ونقض العهد فانه ليس للنكوث عليه باسوء
حال من الناكث فعليكم بالسمع والطاعة وتمموا له ما بدا لي تمم الله لكم افضل
الامور ويحصل لكم على يديه وهذا الكلام واخذ بعضده ودعا له واشهد بعضهم
على بعض واشهد الله عليهم ولحقه سكرة الموت واعتقل لسانه وعرق جبينه
اعتنقه ولده وفاضت روحه في يده وحزنوا عليه اهل مملكته ثم قضى الله سبحانه
فيمن بعده بما احب وتصرفت بهم الاحوال وانما ذكرت ذلك لعلك تنتبه من نوم
الغفلة ورقدة الجهالة بلغك الله ايها الاخ البار الرحيم واياك بروح منه
واياناه منازل الابرار وحشرك مع الازكياء الاطهار انه هو العزيز الجبار الغافر
الناثر المنعم الجبار تمت الرسالة والحمد لله واهب العقل وهذا آخر المجلدة
الاولى والصلوة على محمد نبي الرحمة وشفيع الامة
وعلى آله الاكرمين الاطهار الاخيار
الابرار وسلم تسليما
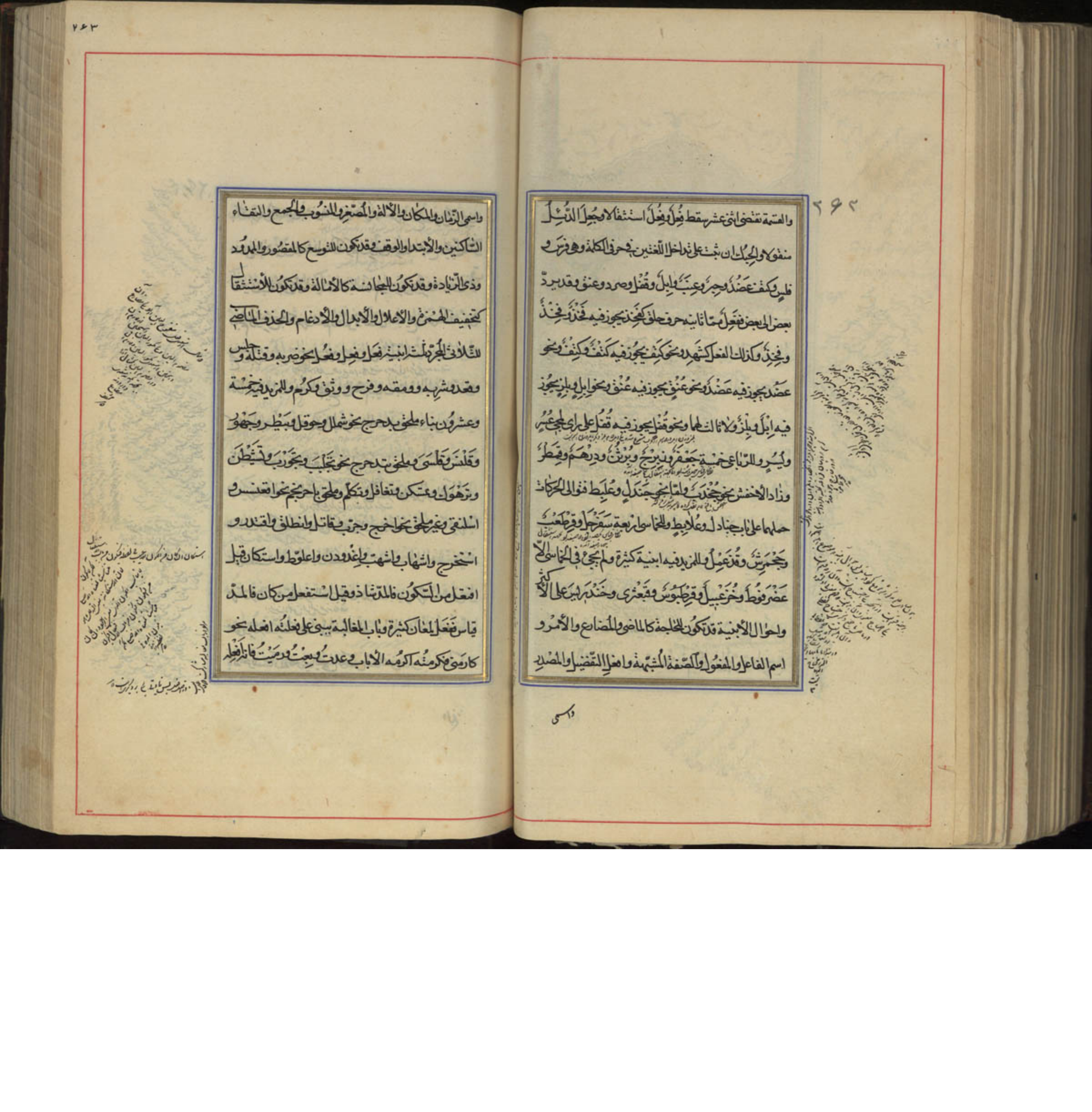




بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين
وآله وصحبه اجمعين وبعد فقد سألني من لا يسعني مخالفته
أن ألحق بمقدمتي في الإعراب مقدمة في التصريف على نحوها
ومقدمة في الخط فأجبته سائلا متضرعا ان ينفع بها كما
نفع بأختها والله الموفق وابنية الاسم الأصول ثلاثية و
رباعية وخماسية وابنية الفعل ثلاثية ورباعية ويعبر
عنها بالفاء والعين واللام وما زاد بلام ثانية وثالثة ويعبر
عن الزائد بلفظه الا المبدل من تاء الافتعال فانه بالتاء
والا المكرر للالحاق او لغيره فانه بما تقدمه وان كان من حروف
الزيادة الا بثبت ومن ثم كان حلتيت فعليلا لا فعلتيا وسحنون

وتكون

ويحنون بالفتح ان صح وعثنون فعلول لا فعلون لذلك ولعدمه
فعلون كحمدون وهو مختص بالعلم لندرة فعلول وهو صعفوق و
خرنوب ضعيف وسمنان فعلان وخزعال نادر وبطنان فعلان و
قرطاس ضعيف مع انه نقيض ظهران ثم ان كان قلب في الموزون قلب
الزنة مثله كقولك في ادر اعفل ويعرف القلب باصله كناء يناء
مع النأي وبأمثلة اشتقاقه كالجاه والحادي والقسي وبصحته
كأيس وبقلة استعماله كآرام وآدر وباداء تركه الى همزتين عند
الخليل نحو جاء او الى منع الصرف بغير علة على الاصح نحو اشياء فانها
لفعاء وقال الكسائي افعال وقال الفراء افعاء واصلها افعلاء
وكذلك الحذف كقولك في قاض فاع الا ان يبين الاصل فيهما و
تنقسم الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة والصحيح بخلافه
فالمعتل بالفاء مثال وبالعين اجوف وذو الثلاثة وباللام منقوص
وذو الاربعة وبالفاء والعين وبالعين واللام لفيف مقرون
وبالفاء واللام لفيف مفروق وللاسم الثلاثي المجرد عشرة ابنية



والقسمة تقتضي اثني عشر سقط فِعُل وفُعِل استثقالا وجعل الدُئِل
منقولا والحِبُك ان ثبت على تداخل اللغتين في حرفي الكلمة وهي فَرَس و
فلس وكتف وعضد وحبر وعنب وابل وقفل وصرد وعنق وقد يرد
بعض الى بعض ففَعِل مما ثانيه حرف حلق كفخذ يجوز فيه فخْذ وفِخْذ
وفِخِذ وكذلك الفعل كشهد ونحو كتف يجوز فيه كتْف وكِتْف ونحو
عضد يجوز فيه عضْد ونحو عنق يجوز فيه عنْق ونحو ابل وبلز يجوز
فيه ابْل وبلْز ولا ثالث لهما ونحو قفل يجوز فيه قفُل على رأي لمجيء عُسُر
ويُسُر وللرباعي خمسة جعفر وزبرج وبرثن ودرهم وقمطر
وزاد الاخفش نحو جخدب ولنا نحو جندل وعلبط فتوالي الحركات
حملهما على باب جنادل وعلابط وللخماسي اربعة سفرجل وقرطعب
وجحمرش وقذعمل وللمزيد فيه ابنية كثيرة ولم يجئ في الخماسي الا
عضرفوط وخزعبيل وقرطبوس وقبعثرى وخندريس على الأكثر
واحوال الابنية قد تكون للحاجة كالماضي والمضارع والامر و
اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل والمصدر
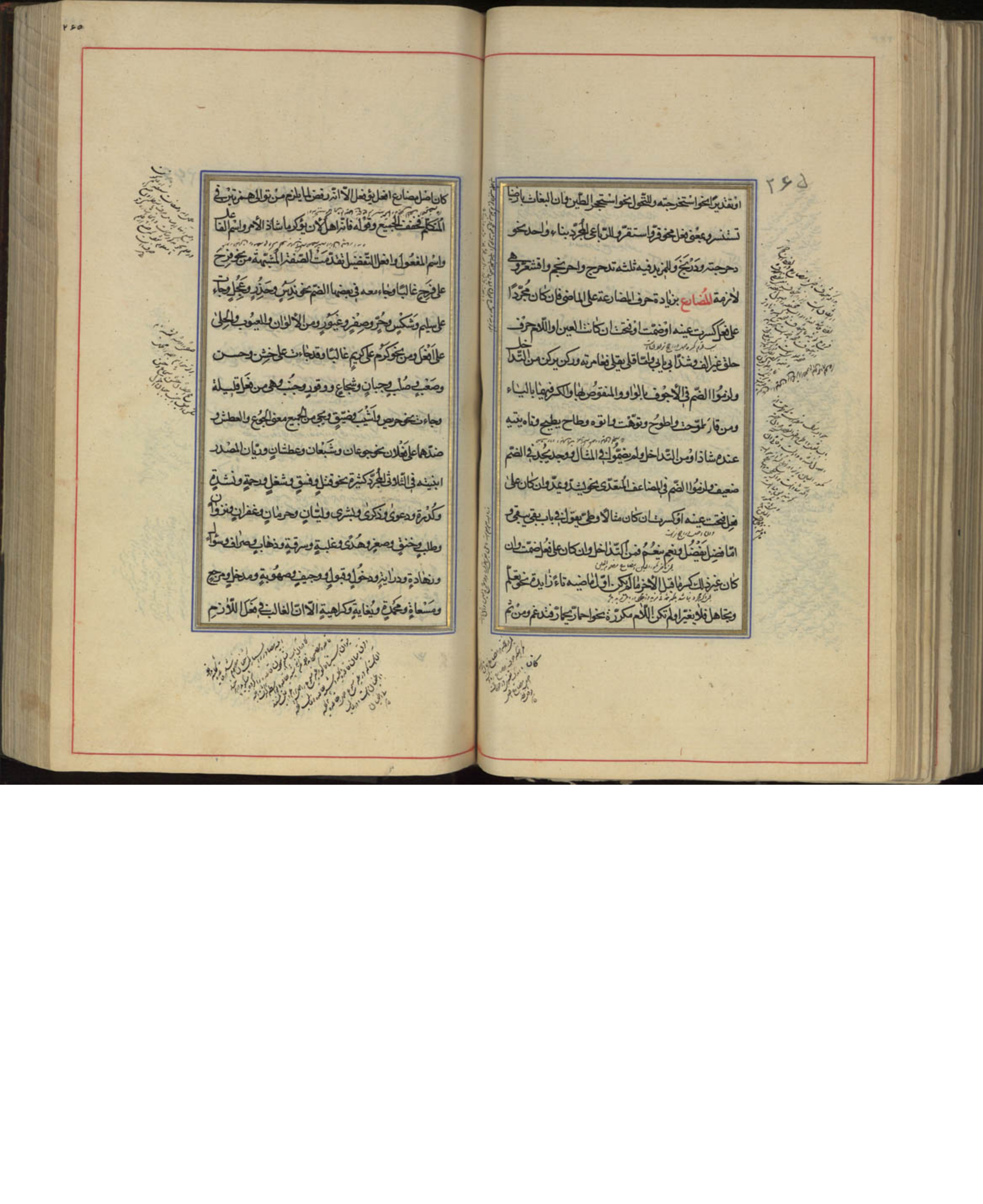
واسمي

واسمي الزمان والمكان والآلة والمصغر والمنسوب والجمع والتقاء
الساكنين والابتداء والوقف وقد تكون للتوسع كالمقصور والممدود
وذي الزيادة وقد تكون للمجانسة كالامالة وقد تكون للاستثقال
كتخفيف الهمزة والاعلال والابدال والادغام والحذف الماضي
للثلاثي المجرد ثلاثة ابنية فَعَل وفَعِل وفَعُل نحو ضربه وقتله و جلس
وقعد وشربه ومقه وفرح ووثق وكرم وللمزيد فيه خمسة
وعشرون بناء ملحق بدحرج نحو شملل وحوقل وبيطر وجهور
وقلنس وقلسى وملحق بتدحرج نحو تجلبب وتجورب وتشيطن
وترهوك وتمسكن وتغافل وتكلم وملحق باحرنجم نحو اقعنسس و
اسلنقى وغير ملحق نحو اخرج وجرب وقاتل وانطلق واقتدر و
استخرج واشهاب واشهب واغدودن واعلوط واستكان قيل
افتعل من السكون فالمد شاذ وقيل استفعل من كان فالمد
قياس ففعل لمعان كثيرة وباب المغالبة يبنى على فعلته افعله نحو
كارمني فكرمته اكرمه الا باب وعدت وبعت ورميت فانه افعله

بالكسر وعن الكسائي في نحو شاعرته فشعرته اشعره بالفتح وفعل تكثر فيه
العلل والاحزان واضدادها كسقم ومرض وحزن وفرح ويجئ الالوان
والعيوب والحلى كلها عليه وقد جاء ادم وسمر وعجف وحمق وخرق
وعجم ورعن بالكسر والضم وفعل لافعال الطبايع ونحوها كحسن و
قبح وكبر وصغر ومن ثم كان لازما وشذ رحبتك الدار اى رحبت بك
الدار واما باب سدته فالصحيح ان الضم لبيان بنات الواو لا للنقل و
كذلك باب بعته وراعوا في باب خفت بيان البنية وافعل للتعدية
غالبا نحو اجلسته وللتعريض نحو ابعته ولصيرورته ذا كذا نحو اغد
البعير ومنه احصد الزرع ولوجوده على صفة نحو احمدته وابخلته و
للسلب نحو اشكيته وبمعنى فعل نحو قلته واقلته وفعل للتكثير غالبا
نحو غلقت وقطعت وجولت وطوفت وموت المال وللتعدية نحو
فرحته ومنه فسقته وللسلب نحو جلدت البعير وقردته وبمعنى فعل
نحو زلته وزيلته وفاعل لنسبة اصله الى احد الامرين متعلقا
بالآخر للمشاركة صريحا فيجئ العكس ضمنا نحو ضاربته وشاركته

ومن ثم

ومن ثم جاء غير المتعدي متعديا نحو كارمته وشاعرته والمتعدي الى
واحد مغاير للمفاعل متعديا الى اثنين نحو جاذبته الثوب بخلاف
شاتمته وبمعنى فعل نحو ضاعفت وبمعنى فعل كسافرت وتفاعل لمشاركة
امرين فصاعدا في اصله صريحا نحو تشاركا ومن ثم نقص مفعولا
عن فاعل وليدل على ان الفاعل اظهر ان اصله حاصل له وهو منتف
عنه نحو تجاهلت وتغافلت وبمعنى فعل نحو توانيت ومطاوع فاعل
نحو باعدته فتباعد وتفعل لمطاوعة فعل نحو كسرته فتكسر وللتكلف
نحو تشجع وتحلم وللاتخاذ نحو توسد وللتجنب نحو تأثم وتحرج وللعمل
المكرر في مهلة نحو تجرعته ومنه تفهم وبمعنى استفعل نحو تكبر و
تعظم وانفعل لازم مطاوع فعل نحو كسرته فانكسر وجاء مطاوعه
افعل اسفقته فانسفق وازعجته فانزعج قليلا ويختص بالعلاج والتاثير
ومن ثم قيل انعدم خطاء وافتعل للمطاوعة فعل غالبا نحو غممته
فاغتم وللاتخاذ نحو اشتوى وللتفاعل نحو اجتوروا واختصموا و
للتصرف نحو اكتسب واستفعل للسؤال غالبا اما صريحا نحو استكتبته



او تقديرا نحو استخرجته وللتحول نحو استحجر الطين وان البغاث بارضنا
تستنسر وبمعنى فعل نحو قر واستقر وللرباعي المجرد بناء واحد نحو
دحرجته ودربخ وللمزيد فيه ثلثة تدحرج واحرنجم واقشعر وهي
لازمة المضارع بزيادة حرف المضارعة على الماضي فان كان مجردا
على فعل كسرت عينه او ضمت او فتحت ان كانت العين او اللام حرف
حلق غير الف وشذ ابى يابى وبقى يبقى لغة عامرية وركن يركن من التداخل
ولزموا الضم في الاجوف بالواو والمنقوص بها والكسر فيهما بالياء
ومن قال طوحت واطوح وتوهت واتوه وطاح يطيح وتاه يتيه
عنده شاذ او من التداخل ولم يضموا في المثال ووجد يجد في الضم
ضعيف ولزموا الضم في المضاعف المتعدي نحو شده وعده وان كان على
فعل فتحت عينه او كسرت ان كان مثالا واوطي يقولون في باب بقي يبقي
اما فضل يفضل ونعم ينعم فمن التداخل وان كان على فعل ضمت وان
كان غير ذلك كسر ما قبل الآخر ما لم يكن اول ماضيه تاء زائدة نحو تعلم
وتجاهل فلا يغير او لم تكن اللام مكررة نحو احمار يحمار فيدغم ومن ثم

كان اصل مضارع افعل يؤفعل الا انه رفض لما يلزم من توالي الهمزتين في
المتكلم فخفف الجميع وقوله فانه اهل لان يؤكرما شاذ الامر واسم الفاعل
واسم المفعول وافعل التفضيل تقدمت الصفة المشبهة من نحو فرح
على فرح غالبا وجاء معه في بعضها الضم نحو ندس وحذر وعجل وجاء
على سليم وشكس وحر وصفر وغيور ومن الالوان والعيوب والحلى
على افعل ومن نحو كرم على كريم غالبا وقد جاءت على خشن وحسن
وصعب وصلب وجبان وشجاع ووقور وجنب وهي من فعل قليلة
وجاءت نحو حريص واشيب وضيق وتجيء من الجميع معنى الجوع والعطش و
ضدهما على فعلان نحو جوعان وشبعان وعطشان وريان المصدر
ابنيته في الثلاثي المجرد كثيرة نحو قتل وفسق وشغل ورحمة ونشدة
وكدرة ودعوى وذكرى وبشرى وليان وحرمان وغفران ونزوان
وطلب وخنق وصغر وهدى وغلبة وسرقة وذهاب وصراف وسؤال
وزهادة ودراية ودخول وقبول ووجيف وصهوبة ومدخل ومرجع
ومسعاة ومحمدة وبغاية وكراهية الا ان الغالب في فعل اللازم

نحو ركع على ركوع وفي المتعدي نحو ضرب على ضرب وفي الصنايع ونحوها
نحو كتب على كتابة وفي الاضطراب نحو خفق على خفقان وفي الاصوات
نحو صرخ على صراخ وقال الفراء اذا جاءك فعل مما لم يسمع مصدره
فاجعله فعلا للحجاز وفعولا لنجد ونحو قرى وهدى مختص بالمنقوص
ونحو طلب مختص بفعل الاجلب لجرح والغلب وفعل اللازم نحو فرح
على فرح والمتعدي نحو جهل على جهل وفي الالوان والعيوب نحو سمر
وادم على سمرة وادمة وفعل نحو كرم على كرامة غالبا وعظم وكرم
كثيرا والمزيد فيه واكن باعي قياسي فنحو اكرم على اكرام ونحو كرم على تكريم
وتكرمة وجاء كذاب وكذاب والتزموا الحذف والتعويض في نحو
اجازة واستجارة وتعزية ونحو ضارب على مضاربة وضراب ومراء
شاذ وجاء قيتال ونحو تكرم على تكرم وجاء عُلاق والباقي واضح ونحو
الترداد والجوال والحثيثى والرميا للتكثير ويجي المصدر من الثلاثي
المجرد ايضا على مفعل قياسا كمقتل ومضرب واما مكرم ومعون
ولاغيرهما فنادران حتى جعلهما الفراء جمعا لمكرمة ومعونة ومن غيره
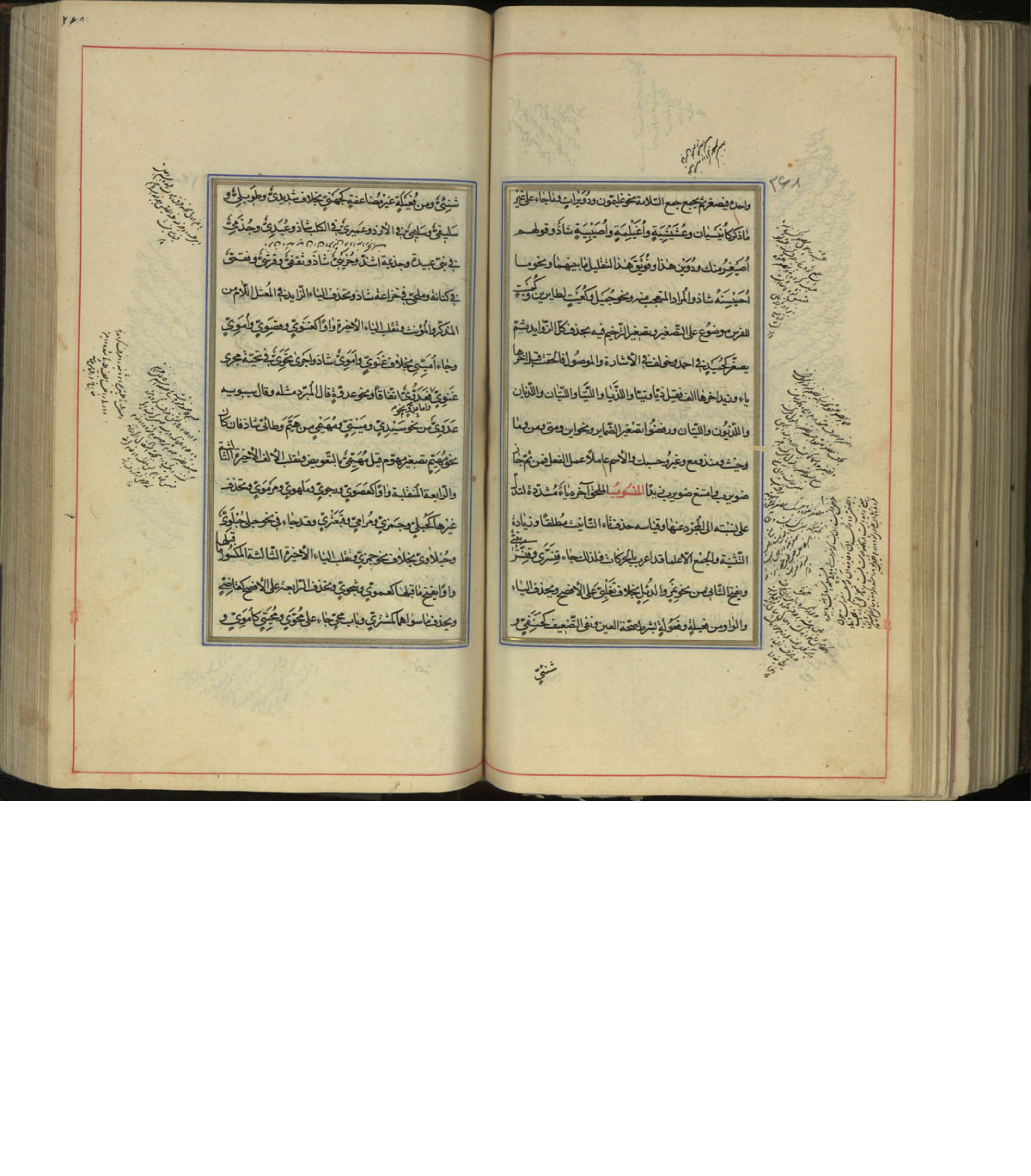
على زنة المفعول كمخرج ومستخرج وكذلك الباقي واما ما جاء على مفعول
كالميسور والمعسور والمجلود والمفتون فقليل وفاعلة كالعافية و
العاقبة والباقية والكاذبة اقل ونحو دحرج على دحرجة ودحراج
ونحو زلزل على زلزلة وزلزال بالفتح والكسر والمرة من الثلاثي المجرد
مما لا تاء فيه على فعلة نحو ضربة وقتلة والنوع بكسر الفاء نحو ضربة
وقتلة وما عداه على المصدر المستعمل فان لم تكن تاء زدتها واتيته
اتيانة ولقيته لقاءة شاذ اسماء الزمان والمكان مما مضارعه
مفتوح العين ومضمومها ومن المنقوص على مفعل نحو مشرب ومقتل
ومرمى ومن مكسورها والمثال على مفعل نحو مضرب وموعد وجاء المنسك
والمجزر والمنبت والمطلع والمشرق والمغرب والمفرق والمسقط والمسكن
والمرفق والمسجد والمنخر واما منخر فرع كمنتن ولا غيرها ونحو المظنة
والمقبرة فتحا وضما ليس بقياس وما عداه فعلى لفظ المفعول الآلة على
مفعل ومفعال ومفعلة كمحلب ومفتاح ومكسحة ونحو المسعط و
المنخل والمدق والمكحلة والمحرضة ليس بقياس المصغر المزيد فيه



يدل على تقليل فالمتمكن يضم اوله ويفتح ثانيه وبعدهما ياء ساكنة و
يكسر ما بعدها في الاربعة الا في تاء التانيث والفيه والالف والنون
المشبهتين بهما والف افعال جمعا ولا يزاد على اربعة فلذلك لم يجئ في
غيرها الا فعيل وفعيعل وفعيعيل واذا صغر الخماسي على ضعفه فالاولى
حذف الخامس وقيل ما اشبه الزائد وسمع الاخفش سفيرجا ويرد نحو باب
وناب وميزان وموقظ الى اصله لذهاب المقتضي بخلاف قائم وتراث
وادد فان كانت مدة ثانية فالواو نحو ضويرب في ضارب وضويريب
وانما قالوا عبيد فرقا بينه وبين اعواد
في ضيراب وان كان الاسم على حرفين يرد محذوفه فتقول في عدة وكل
اسما وعيدة واكيل وفي سه ومذ ستيهة ومنيذ وفي دم وحر
دمي وحريح وكذلك باب ابن واسم واخت وهنت وبنت بخلاف
ميت وهار وناس واذا ولي ياء التصغير واو او الف منقلبة او زائدة
قلبت ياء وكذلك الهمزة المنقلبة بعدها نحو عريبة وعصية و
رسيلة وتصحيحها في باب اسيد وجديل قليل فان اتفق اجتماع ثلث
ياءات حذفت الاخيرة نسيا على الافصح كقولك في عطاء واداوة وغاوية

ومعوية
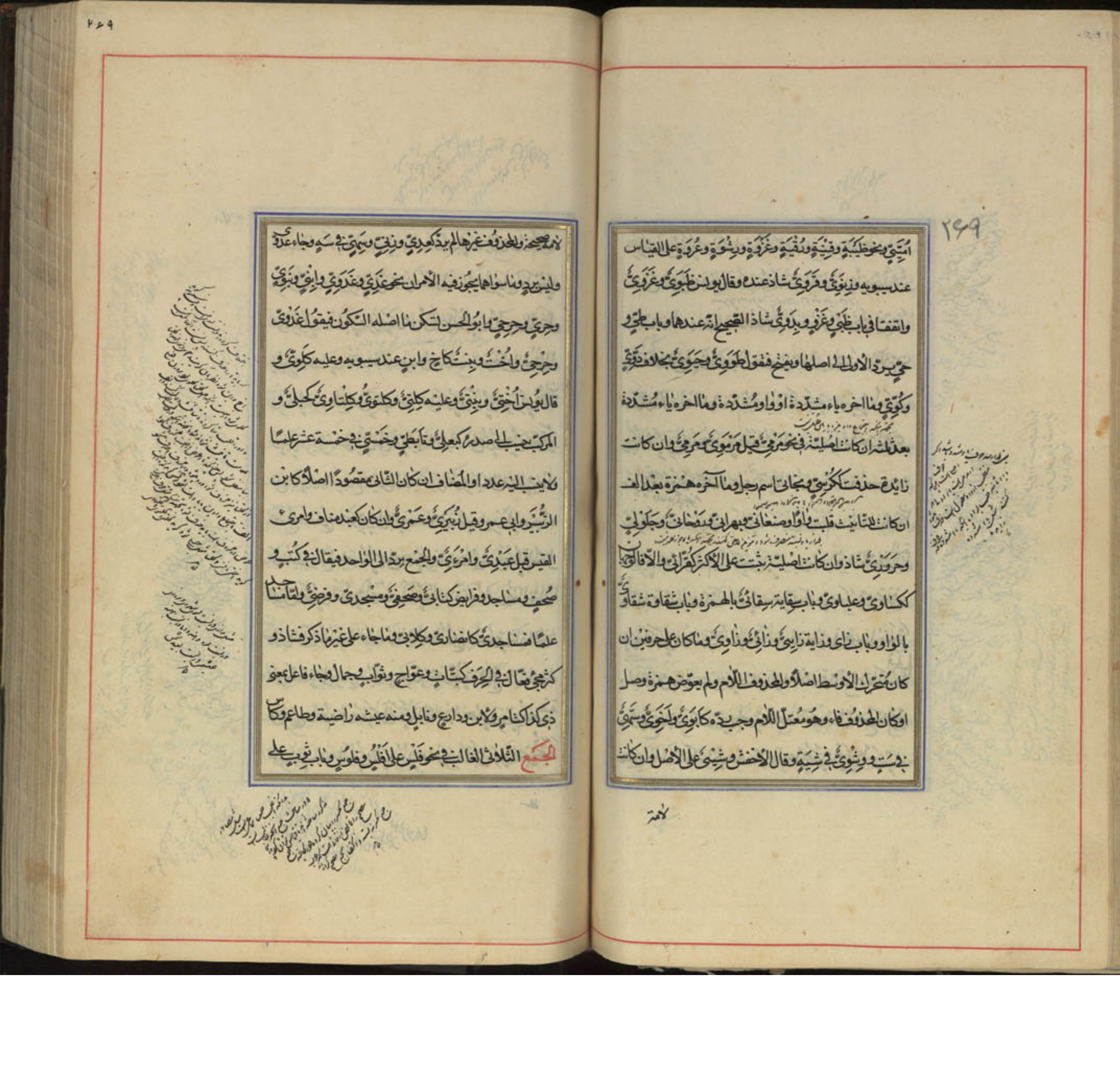
ومعوية عطي وادية وغوية ومعية وقياس احوى احي غير منصرف
وعيسى يصرفه وقال ابو عمرو احي واحيو على قياس اسيود وتزاد
المؤنث الثلاثي بغير تاء تاء كعيينة واذينة وعريب وعريس شاذ
بخلاف الرباعي كعقيرب وقديديمة ووريئة شاذ ويحذف الف
التانيث المقصورة غير الرابعة كجحيجب وحويلي في جحجبى وحولايا
وتثبت الممدودة مطلقا وثبوت الثاني في بعلبك والمدة الواقعة بعد
كسرة التصغير تنقلب ياء ان لم تكن اياها نحو مفيتيح وكريديس وذو
الزيادتين غيرها من الثلاثي يحذف اقلهما فائدة كمطيلق ومغيلم ومضيرب
ومقيديم في منطلق ومغتلم ومضارب ومقدم فان تساويا فمخير
كقلينسة وقليسية وحبينط وحبيط وذو الثلاث غيرها فتبقى
الفضلى كمقيعس في مقعنسس وتحذف زيادات الرباعي كلها مطلقا
غير المدة كقشيعر في مقشعر وحريجم في احرنجام ويجوز التعويض
عن حذف الزائد بمدة بعد الكسرة فيما ليست فيه كمغيليم في مغتلم ويرد
جمع الكثرة لا اسم الجمع الى جمع قلته فيصغر نحو غليمة في غلمان اولى



واحد فيصغر ثم يجمع جمع السلامة نحو غليمون ودويرات فما جاء على غير
ما ذكر كانيسيان وعشيشية واغيلمة واصيبية شاذ وقولهم
اصيغر منك ودوين هذا وفويق هذا للتقليل لما بينهما ونحو ما
احيسنه شاذ والمراد المتعجب منه ونحو جميل وكعيت لطايرين وكميت
للفرس موضوع على التصغير وتصغير الترخيم فيه بحذف كل الزوايد ثم
يصغر كحميد في احمد وخولف في الاشارة والموصول فالحقت قبل آخرها
ياء وزيد آخرها الف فقيل ذيا وتيا واللذيا واللتيا واللتيان واللذيان
واللذيون واللتيات ورفضوا تصغير الضماير ونحو اين ومتى ومن وما
وحيث ومنذ ومع وغير وحسبك والاسم عاملا عمل الفعل فمن ثم جاز
ضويرب وامتنع ضويرب زيدا المنسوب الملحق آخره ياء مشددة لتدل
على نسبته الى المجرد عنها وقياسه حذف تاء التانيث مطلقا وزيادة
التثنية والجمع الا علما قد اعرب بالحركات فلذلك جاء قنسري وقنسر
ويفتح الثاني من نحو نمر والدئل بخلاف تغلب على الافصح ويحذف الياء
والواو من فعيلة وفعولة بشرط صحة العين ونفي التضعيف كحنفي و

شنيء

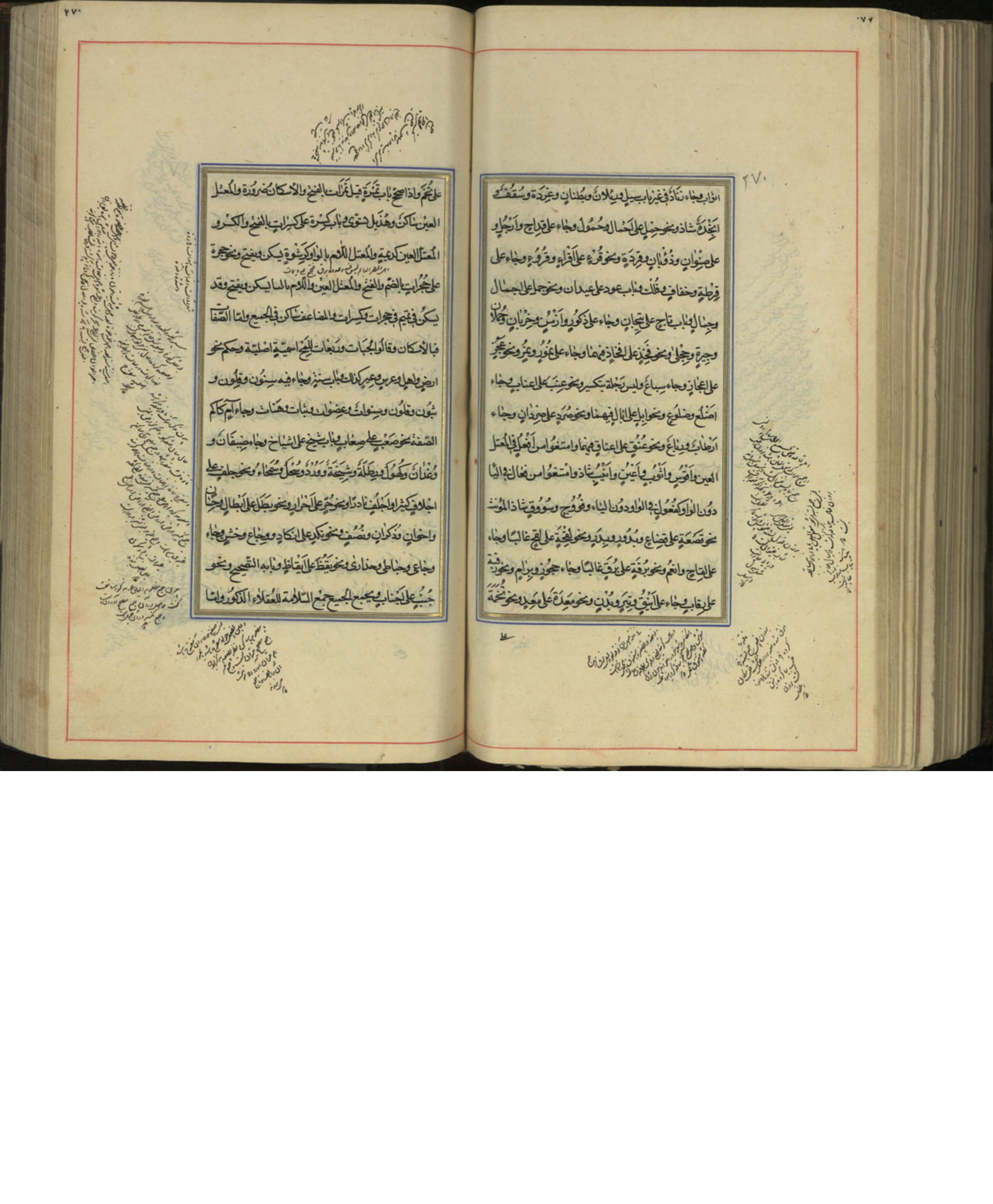
شنئي ومن فعيلة غير مضاعفة كجهني بخلاف شديدي وطويلي و
سليقي وسليمي في الازد وعميري في الكلب شاذ وعبدي وجذمي
في بني عبيدة وجذيمة اشذ وخريبي شاذ وثقفي وقرشي وفقمي
في كنانة وملحي في خزاعة شاذ وتحذف الياء الزايد في المعتل اللام من
المذكر والمؤنث وتقلب الياء الاخيرة واوا كغنوي وقصوي واموي
وجاء امتي بخلاف غنوي واموي شاذ واجرى تحوي في تحية مجرى
غنوي فعدوي اتفاقا ونحو عدوة قال المبرد مثله وقال سيبويه
عدوي من نحو سيدي وميتي ومهيمي من هيم وطائي شاذ فان كان
نحو مهيم تصغير مهوم قيل مهيمي بالتعويض وتقلب الالف الاخيرة الثالثة
والرابعة المنقلبة واوا كعصوي ورجوي وملهوي ومرموي وتحذف
غيرها كحبلي وجمزي ومرامي وقبعثري وقد جاء في نحو حبلى حبلوي
وحبلاوي بخلاف نحو جمزي وتقلب الياء الاخيرة الثالثة المكسور ما قبلها
واوا ويفتح ما قبلها كعموي وشجوي وتحذف الرابعة على الافصح كقاضي
ويحذف ما سواها كمشتري وباب محي جاء على محوي ومحيي كاموي و



اُمَيّي ونحو ظَبْيَة وقِنْيَة وبُقْيَة وغَزْوَة ورِشْوَة وعُرْوَة على القياس
عند سيبويه وزِنَوِيّ وقَرَوِيّ شاذ عنده وقال يونس ظَبَوِيّ وغَزَوِيّ
واتفقا في باب ظَبْي وغَزْو وبِدَوِيّ شاذ والصحيح انه عندهما وباب طَيّ و
حَيّ يرد الاول الى اصلها ويفتح فيقول طَوَوِيّ وحَيَوِيّ بخلاف دَوِيّ
وكُوِّيّ وما آخره ياء مشددة او واو مشددة وما آخره ياء مشددة
بعد ثلثة ان كانت اصلية في نحو مَرْمِيّ قيل مَرْمَوِيّ ومَرْمِيّ وان كانت
زائدة حذفت ككُرْسِيّ وبَخاتيّ اسم رجل وما آخره همزة بعد الف
ان كانت للتانيث قلبت واوا وصنعاني وبهراني وروحاني وجلولي
وحروري شاذ وان كانت اصلية ثبتت على الاكثر كقرائي والا فالوجهان
ككساوي وعلباوي وباب سقاية سقائي بالهمزة وباب شقاوة شقاوي
بالواو وباب راي وراية رايي ورائي وراوي وما كان على حرفين ان
كان متحرك الاوسط اصلا والمحذوف اللام ولم يعوض همزة وصل
او كان المحذوف فاء وهو معتل اللام وجب رده كابوي واخوي وستهي
في ست وشيوي في شية وقال الاخفش وشيي على الاصل وان كانت

لامه

لامه صحيحة والمحذوف غيرها لم يرد كعدي وزني وسهي في سه وجاء عدوي
وليس برد وما سواهما يجوز فيه الامران نحو غدي وغدوي وابني وبنوي
وحري وحرحي وابو الحسن يسكن ما اصله السكون فيقول غدوي
وحرحي واخت وبنت كاخ وابن عند سيبويه وعليه كلوي و
قال يونس اختي وبنتي وعليه كلتي وكلتوي وكلتاوي كحبلي و
المركب ينسب الى صدره كبعلي وتابطي وخمسي في خمسة عشر علما
ولا ينسب اليه عددا والمضاف ان كان الثاني مقصودا اصلا كابن
الزبير وابي عمرو قيل زبيري وعمري وان كان كعبد مناف وامرئ
القيس قيل عبدري وامرئي والجمع يرد الى الواحد فيقال في كتب و
صحف ومساجد وفرايض كتابي وصحفي ومسجدي وفرضي واما مساجد
علما فمساجدي كانصاري وكلابي وما جاء على غير ما ذكر فشاذ و
كثر مجيء فعال في الحرف ككتاب وعواج وثواب وجمال وجاء فاعل بمعنى
ذي كذا كتامر ولابن ودارع ونابل ومنه عيشة راضية وطاعم وكاس
الجمع الثلاثي الغالب في نحو فلس على افلس وفلوس وباب ثوب على



أثواب وجاء نادراً في غير باب سيل وبيلان وبطنان وغردة وسقف و
انجدة شاذ ونحو حمل على أحمال وحمول وجاء على قداح وأرجل و
على صنوان وذؤبان وقردة ونحو قرء على أقراء وقروء وجاء على
قرطة وخفاف وقلت فباب عود على عيدان ونحو جمل على أجمال
وجمال فباب تاج على تيجان وجاء على ذكور وأزمن وخربان وحملان
وجيرة وحجلى ونحو فخذ على أفخاذ فيهما وجاء على غور وعمر ونحو عجز
على أعجاز وجاء سباع وليس رجلة بتكسير ونحو عنب على أعناب وجاء
أضلع وضلوع ونحو إبل على آبال فيهما ونحو صرد على صردان وجاء
أرطاب وبناع ونحو عنق على أعناق فيهما واستغنوا من أفعل في المعتل
العين بأقوس وأثوب وأعين وأنيب شاذ واستغنوا من فعال في اليا
دون الواو وكمفعول في الواو دون اليا وفووج وسووق شاذ المؤنث
نحو قصعة على قصاع وبدور وبدر ونحو لقحة على لقح غالبا وجاء
على لقاح وأنعم ونحو برقة على برق غالبا وجاء حجوز وبرام ونحو رقبة
على رقاب وجاء على أينق وتير وبدن ونحو معدة على معد ونحو نخمة

على نخم وإذا صح باب تمرة قيل تمرات بالفتح والإسكان ضرورة والمعتل
العين ساكن وهذيل تسوي وباب كسرة على كسرات بالفتح والكسر و
المعتل العين كديمة والمعتل اللام بالواو كرشوة يسكن ويفتح ونحو حجرة
على حجرات بالضم والفتح والمعتل العين واللام بالياء يسكن ويفتح وقد
يسكن في تميم في حجرات وكسرات والمضاعف ساكن في الجميع وأما الصفات
فبالإسكان وقالوا لجبات وربعات لأنها اسمية أصلية وحكم نحو
أرض وأهل وعرس وعير كذلك فباب سنة وجاء فيه سنون وقلون و
ثبون وقلون وسنوات وعضوات وثبات وهنات وجاء إم كآكم
الصفة نحو صعب على صعاب وباب شيخ على أشياخ وجاء ضيفان و
وغدان وكهول ورطلة وشيخة وورد وسحل وسمحاء ونحو جلف على
أجلاف كثيرا وأجلف نادرا ونحو حر على أحرار ونحو بطل على أبطال وحسان
وإخوان وذكران ونصف ونحو نكد على أنكاد ووجاع وخشن وجاء
وجاعى وحباطى وحذارى ونحو يقظ على أيقاظ وبابه التصحيح ونحو
جنب على أجناب ويجمع الجميع جمع السلامة للعقلاء الذكور وأما


مؤنثة فبالألف والتاء نحو عبلات وحذرات ويقظات إلا نحو عبلة
وكسرة فإنه جاء على عبال وكماش وقالوا علج في جمع علجة ومما زيادته
مدة ثالثة الاسم نحو زمان على أزمنة غالبا وجاء قذل وغزلان
وعنوق ونحو حمار على أحمرة وحمر غالبا وجاء صيران وشمائل
ونحو غراب على أغربة وجاء قرد وغربان ونقاق وغلمة قليل وذب
نادر وجاء في مؤنث الثلاثة أعنق وأذرع وأعقب غالبا وأمكن
شاذ ونحو رغيف على أرغفة ورغف ورغفان غالبا وجاء أنصباء
وفصال وأفائل وظلمان قليل وربما جاء مضاعفه على سرر ونحو
عمود على أعمدة وعمد وجاء قعدان وأفلاء وذنائب الصفة نحو
جبان على جبناء وصنع وجياد ونحو كناز على كنز وهجان ونحو شجاع
على شجعاء وشجعان وشجعان ونحو كريم على كرماء وكرام ونذر و
نغيان وخصيان وأشراف وأصدقاء وأشحة وظروف ونحو صبور
على صبر غالبا وعلى ودداء وأعداء وفعيل بمعنى مفعول بابه فعلى
كجرحى وأسرى وقتلى وجاء أسارى وشذ قتلاء وأسراء ولا يجمع

جمع

جمع التصحيح لا يقال جريحون ولا جريحات ليتميز عن فعيل الأصل ونحو مرضى محمول
على جرحى ولذا حملوا عليه نحو هلكى وموتى وجربى فهذا أجدر كما حملوا أيامى
ويتامى على وجاعى وحباطى المؤنث نحو صبيحة على صباح وصبائح وجاء
خلفاء وجعله جمع خليف أولى ونحو عجوز على عجائز فاعل الاسم نحو كاهل على
كواهل وجاء جزان وحنان المؤنث نحو كاثبة على كواثب وقد نزلوا
فاعلاء منزلته فقالوا نواصع ونوافق ودوائم وسواب الصفة نحو
جاهل على جهل وجهال غالبا وفسقة كثيرا وعلى قضاة في المعتل اللام
وعلى بزل وشعراء وصحبان وتجار وقعود وأما فوارس فشاذ المؤنث
نحو نائمة على نوائم ونوم وكذلك نحو حوائض وحيض المؤنث بالألف
رابعة نحو أنثى على إناث ونحو صحراء على صحارى والصفة نحو عطشى
على عطاش ونحو حرمى على حرامى ونحو بطحاء على بطاح ونحو عشراء
على عشار وفعلى أفعل نحو الصغرى على الصغر وبالألف الخامسة نحو
حبارى على حباريات أفعل الاسم كيف تصرف أجدل وإصبع وأحوص
على أجادل وأصابع وأحاوص وقولهم حوص للمح الوصفية والصفة



نحو احمر على حُمْران وحُمْر ولا يقال احمرون لتميزه عن افعل التفضيل
ولا حمراوات لانه فرعه وجاء الخضراوات لغلبته اسمًا ونحو الافضل
على الأفاضل والأفضلين ونحو شيطان وسلطان وسرحان على
شياطين وسلاطين وسراحين وجاء سراح الصفة نحو غضبان
على غضاب وسكارى وقد ضمت اربعة نحو كسالى وسكارى وعجالى
وغيارى وفيعل نحو ميت على اموات وجياد وابيناء ونحو شرابون
وحسانون وفسيقون ومضروبون ومكرمون استغنى فيها
بالتصحيح وجاء عواوير وملاعين وميامين ومشائيم ومياسير
مفاطر ومناكير ومطافل ومشادن والرباعي نحو جعفر وغيره على
جعافر قياسًا ونحو قرطاس على قراطيس وما كان على زنته ملحقًا او
ملحق بمدة او غيرها يجري مجريه نحو كوكب وجدول وعثير وتنضب
ومدعس وقرواح وقرطاط ومصباح ونحو جواربة واشاعثة في
الأعجمي والمنسوب وتكسير الخماسي مستكره كتصغيره بحذف خامسه
ونحو تمر وحنظل وبطيخ مما يميز واحده بالتاء ليس بجمع على الأصح

وهو غالب في غير المصنوع ونحو سفين ولبن وتلبن ليس بقياس وكمأ
وكمء وجباءة وجبء عكس تمرة وتمر ونحو ركب وحلق وجامل وسراة
وفرهة وغزى وتوام ليس بجمع على الأصح واراهط واباطيل واحاديث
واعاريض واقاطيع واهال وليال وحمير وامكن على غير الواحد منها
وقد يجمع الجمع نحو اكالب واناعيم وجمائل وجمالات وكلابات و
بيوتات وحمرات وجزرات التقاء الساكنين يغتفر في الوقف
مطلقًا وفي المدغم قبله لين في كلمة نحو خويصة والضالين وتمود
الثوب وفي نحو ميم وقاف وعين مما بني لعدم التركيب وقفًا ووصلًا وفي
نحو آلحسن عندك وآيمن الله يمينك للالتباس وفي نحو لاها الله
واي الله وحلقتا البطان شاذ فان كان غير ذلك واولهما
مدة حذفت نحو خف وقل وبع وتخشين واغزوا وارمي واغزن
وارمن ويخشى القوم ويغزو الجيش ويرمي الغرض والحركة في نحو خف الله
واخشوا الله واخشون واخشين غير معتد بها بخلاف نحو خافا
وخافن فان لم يكن اولهما مدة حرك نحو اذهب اذهب ولم ابله والله

واخشوا الله واخشى الله ومن ثم قيل اخشون واخشين لانه كالمنفصل الا في
نحو انطلق ولم يلده وفي رد ولم يرد في تميم مما فر من تحريكه للتخفيف فحرك
الثاني وقراءة حفص ويتقه ليست منه على الاصح والاصل الكسر فان خولف
فلعارض كوجوب الضم في ميم الجمع ومذ وكاختيار الفتح في نحو الم الله و
كجواز الضم اذا كان بعد الثاني منهما ضمة اصلية في كلمته نحو وقالت
اخرج وقالت اغزي بخلاف ان امرؤ وقالت ارموا وان الحكم والخيار
في نحو اخشوا القوم عكس لو استطعنا وجواز الضم والفتح في نحو
رد ولم يرد بخلاف نحو رد القوم على الاكثر وكوجوب الفتح في نحو ردها
والضم نحو رده على الافصح والكسر لغية وغلط ثعلب في جواز الفتح
والفتح في نون من مع اللام نحو من الرجل والكسر ضعيف عكس من ابنك
وعن على الاصل وعن الرجل بالضم ضعيف وجاء في المغتفر النقر وفي من
النقر واضربه ودابة وشابة بخلاف تعروني **الابتداء** لا يبتدأ
الا بمتحرك كما لا يوقف الا على ساكن فان كان الاول ساكنا وذلك في
عشرة اسماء محفوظة وهي ابن وابنة وابنم واسم واست واثنان

واثنتان

واثنتان وامرؤ وامرأة وايمن الله وفي كل مصدر بعد الف فعله الماضي
اربعة فصاعدا كالاقتدار والاستخراج وفي افعال تلك المصادر من
ماض وامر وفي صيغة امر الثلاثي وفي لام التعريف وميمه لحق في الابتداء
خاصة همزة وصل مكسورة الا فيما بعد ساكنه ضمة اصلية فانها
تضم نحو اقتل اغز اغزي بخلاف ارموا والا في لام التعريف وايمن الله
فانها تفتح واثباتها وصلا لحن وشذ في الضرورة والتزموا جعلها
الفا لا بين بين على الافصح في نحو آلحسن عندك وآيمن الله يمينك
للبس واما سكون هاء وهو وهي وفهو وفهي ولهو ولهي فعارض
فصيح وكذلك لام الامر وليوفوا وشبه به اهو واهي وثم ليقضوا ونحو
ان يمل هو قليل **الوقف** قطع الكلمة عما بعدها وفيه وجوه مختلفة
في الحسن والمحل فالاسكان المجرد في المتحرك والروم في المتحرك وهو ان
تاتي بالحركة خفية وهو في المفتوح قليل والاشمام في المضموم وهو
ان تضم الشفتين بعد الاسكان والاكثر على ان لا روم ولا اشمام في
هاء التانيث وميم الجمع والحركة العارضة وابدال الالف في المنصو

المنون وفي اذا ونحو اضربن بخلاف المرفوع والمجرور في الواو والياء على
الافصح ويوقف على الالف في باب عصا ورحى باتفاق وقلبها وقلب
كل الف همزة ضعيف وكذلك قلب الف نحو حبلى همزة او واوا او ياء
وابدال تاء التانيث الاسمية هاء في نحو رحمة على الاكثر وتشبيه
تاء هيهات به قليل وفي الضاربات ضعيف وعرقات ان فتحت تاؤه في
النصب فبالهاء والا فبالتاء ولما ثلثه اربعه فيمن حرك فلانه نقل
حركة همزة القطع لما وصل بخلاف الم الله فانه لما وصل التقى ساكنان
وزيادة الالف في انا ومن ثم وقف على لكنا هو الله ربي بالالف وانه
ومه قليل والحاق هاء السكت لازم في نحو ره وقه ومجيء مه ومثل مه
في مجيء م جئت ومثل م انت وجائز في نحو لم يخشه ولم يرمه ولم يغزه
وغلاميه وغلاميه وحتامه والامه مما حركته غير اعرابية ولا
مشبهة بها كالماضي وباب يا زيد ويا رجل وفي نحو هاهناه وهؤلاه و
حذف الياء في القاضي وغلامي حركت او سكنت واثباتها اكثر عكس قاض
واثباتها في نحو يا مري اتفاق واثبات الواو والياء وحذفهما في الفواصل

والقوا

والقوافي فصيح وحذفهما فيهما في نحو لم يغزوا ولم ترمي وصنعوا قليل وحذف
الواو في نحو ضربه وضربهم فيمن الحق والياء في نحو به وبهم وابدال
الهمزة حرفا من جنس حركتها عند قوم نحو هذا الكلو والخبو والبطو و
الردو ورايت الكالا والخبا والبطا والردا ومررت بالكلي والخبي والبطي
والردي ومنهم من يقول هذا الردي ومن البطو فيتبع والتضعيف في
المتحرك الصحيح غير الهمزة المتحركة ما قبله نحو جعفر وهو قليل ونحو
القصبا شاذ ضرورة ونقل الحركة فيما قبله ساكن صحيح الا الفتحة الا
في الهمزة وهو ايضا قليل نحو هذا بكر وخبؤ ومررت ببكر وخبئ و
رايت الخبا ولا يقال رايت البكر ولا هذا حبر ولا من قفل ويقال الردؤ
ومن البطي ومنهم من يفر فيتبع المقصور ما اخره الف مفردة كالعصا والرحى
والممدود ما كان بعدها فيه همزة كالكساء والرداء والقياس من
المقصور ان يكون ما قبل اخر نظيره من الصحيح فتحة ومن الممدود ان يكون
ما قبلها الفا فالمعتل اللام من اسماء المفاعيل من غير الثلاثي المجرد مقصور
كمعطى ومشترى لان نظايرها مكرم ومشترك واسماء الزمان والمكان

والمصدر مما قياسه مفعل ومفعل كمغزى وملهى لأن نظايرها مقتل ومخرج
والمصادر من فعل فهو افعل او فعلان او فعل كالعشا والصدى والطوى
لأن نظايرها الحول والعطش والفرق والغراء شاذ والاصمعي يقصره
وجمع فعلة وفعلة كعرى وجرى لأن نظايرها قرب وقرب ونحو
الاعطاء والرماء والاشتراء والاحبنطاء ممدود لأن نظايرها
الاكرام والطلاب والافتتاح والاحرنجام واسماء الاصوات المضموم
اولها كالعواء والثغاء لأن نظايرها النباح والصراخ ومفردا
فعلة نحو كساء وقباء لأن نظايرها حمار وقذال واندية شاذ والسماع
كالعصا والرحا والخفاء والاباء مما ليس له نظير يحمل عليه **ذو الزيادة**
حروفها اليوم تنساه او سألتمونيها او السمان هويت اي التي لا يكون
الزيادة لغير الالحاق والتضعيف الا منها ومعنى الالحاق انها انما
زيدت لغرض جعل مثال على مثال ازيد منه ليعامل معاملته فنحو قردد
ملحق ونحو مقتل غير ملحق لما ثبت من قياسها لغيره نحو افعل وفعّل وفاعل
كذلك لذلك ومجيء مصادرها مخالفة ولا يقع الالف للالحاق في الاسم

حشوا

حشوا لما يلزم من تحريكها ويعرف الزايد بالاشتقاق وعدم النظير وغلبة
الزيادة فيه والترجيح عند التعارض والاشتقاق المحقق مقدم فلذلك
حكم بثلاثية عنسل وشامل وشمال واسندل ودعشن وفرسن وبلغن و
حطائط ودلامص وقمارص وهرماس وزرقم وقنعاس وفرناس وترعوث
وكان الندد افنعلا ومعد فعلا لمجي تمعدد ولم يعتد بتمسكن وتمدرع
وتمندل لوضوح شذوذه ومراجل فعالل لمجي ثوب ممرجل وضهياء فعلاء
لمجي ضهياء وفينان فيعالا لمجي فنن وجرايض فعاللا لمجي جرواض
ومعزى فعلى لقولهم معز وسنبتة فعلتة لقولهم سنب وبلهنية
فعلنية من قولهم عيش ابله والعرضنة فعلنة لانه من الاعتراض واولى
افعل لمجي الاولى والاول والصحيح انه من وول لا من وال وانقحل انفعل
من قحل اي يبس وافعوان افعلان لمجي افعى واضحيان افعلان من الضحى
وخنفقيق فنعليل من خفق وعفرني فعلني من العفر فان رجع الى
اشتقاقين واضحين كارطى واولق حيث قيل بعير آرط وراط واديم
مأروط ومرطي ومألوق ومولوق جاز الامران وكحسان وحمار قبان

٢٧٥

حيصوف ومنبع والملأك قيل مفعل من الالوكة وابن كيسان فعال من الملك
وابو عبيدة مفعل من لاك اذا ارسل وموسى مُفعَل من اوسيت اي حلقت
والكوفيون فعلى من ماس وانسان فعلان من الانس وقيل افعان
من نسي لمجيء اناسيان وتربوت فعلوت من التراب عند سيبويه لانه
الذلول وقال سبروت فعلول وقيل من السبر وقال ابن جني تبتا الوه فعلاوة وقيل
من النبل الصغار لانه القصير وسُرِيّة قيل من السر وقيل من السراة
وموُنة قيل من مان يمون وقيل من الأون لانها ثقل وقال الفراء
من الأين واما منجنيق فان اعتد بجنقونا مجانيق فمنفعيل والا فان
اعتد فمنفعيل والا فان اعتد بمجانيق ففنعليل والا فان اعتد بسلسبيل
على الاكثر ففعلليل والا ففعلليل ومجانيق يحتمل الثلثة ومنجنون مثله
لمجيء منجنين الا في منفعيل ولولا منجنين لكان فعللولا كعضرفوط و
خندريس كمنجنين فان هذا الاشتقاق فخروجها عن الاصول كتاء تتفل
وترتب وكنون كنتال وكنهبل بخلاف كنهور ونون خنفساء وقنفخر
او بخروج بنية اخرى لها كتاء تتفل وترتب لا تتفل وترتب ونون قنفخر

مع

مع قنفخر وخنفساء وهمزة النخ مع النجوج فان خرجتا معا فزائدتا ايضا
كنون نرجس وحنطاء ونون جندب اذ لم يثبت جخدب الا ان تشذ الزيادة
كميم مرزنجوش دون نونها اذ لم تزد الميم اولا خامسة ونون برناساء واما
كنابيل فمثل خزعبيل فان لم تخرج فبالغلبة كالتضعيف في موضع او
موضعين مع ثلثة اصول للالحاق وغيره كقردد ومرمريس وعصبصب
وهمرش وعند الاخفش اصله همّرش كجحمرش لعدم فعّلل قال ولذا لم
يظهروا والزوائد في نحو كرّم الثاني قال الخليل الاول وجوز سيبويه الامرين
ولا تضاعف الفاء وحدها ونحو زلزال وصيصية وقوقيت وضوضيت رباعي
وليس بتكرير للفاء ولا للعين للفصل ولا بذي الزيادة لاحد حرفي اللين لرفع
التحكم وكذلك سلسبيل خماسي على الاكثر وقال الكوفيون زلزال من زل وصرصر
من صر ودمدم من دم لاتفاق المعنى وكالهمزة اولا ومع ثلثة اصول فقط
فافكل افعل والمخالف مخطئ واصطبل فعلل كقرطعب والميم كذلك ومطردة
في الجاري على الفعل والياء زيدت مع ثلثة فصاعدا الا في اول الرباعي الا
فيما يجري على الفعل ولذلك كان يستعور كعضرفوط وسلحفية فعلية و

والواو والألف يدنا مع ثلثه فصاعدا الا في الأول ولذلك كان ورنتل كجحنفل والنون كثرت بعد الألف آخرا او ثلثة ساكنة نحو شرنبث و عرند واطردت في المضارع والمطاوع والتاء في تفعيل ونحوه وفي نحو رغبوت والسين اطردت في استفعل وشذت في اسطاع قال سيبويه هو اطاع فمضارعه يسطيع بالضم وقال الفراء الشاذ فتح الهمزة واصله استطاع وحذف التاء فمضارعه بالفتح وعد سين الكسكسة غلط لاستلزامه شين الكشكشة واما اللام فقليلة كزيدل وعبدل حتى قال بعضهم في فيشلة فيعلة مع فيشة وفي هيقلة مع هيق وفي طيسلة مع طيس للتكثير وفي فحجل كجعفر مع افحج واما الهاء فكان المبرد لا يعدها ولا يلزمه نحو اخشه فانه حرف معنى كالتنوين و باء الجر ولامه وانما يلزمه نحو امهات ونحو امهتي خندف والياء ابي وامّ فعل بدليل الامومة واجيب بجواز اصالتها بدليل تامهت فتكون امهة فعلة كابهة ثم حذفت الهاء او هما اصلان كدمث ودمثر وثرة وثرثار ولؤلؤ ولآل ويلزمه نحو اهراق اهراقة ابو الحسن

هجرع قال للطويل من الجرع للمكان السهل وهبلع للأكول من البلع وخولف و قال الخليل الهركولة للضخمة هفعولة لأنها تركل في مشيها وخولف فان تعدد الغالب مع ثلثة اصول حكم بالزيادة فيها او فيهما كحبنطى فان تعين احدهما رجح بخروجها كميم مريم ومدين وهمزة ايدع وياء تيحان وتاء عزويت وطاء قطوطى ولام ادلولى دون الفهما لعدم فعولى وافعولى وواو حولايا دون يائها واول يهير والتضعيف دون الثانية وهمزة ارونان دون واوه وان لم يأت الا ابنان فان خرجتا رجح باكثرهما كالتضعيف في تيفان والواو في كوألل ونون حنطأو وواوها فان لم يخرج فيهما رجح بالاظهار الشاذ وقيل بشبهة الاشتقاق ومن ثم اختلف في يأجج ومأجج ونحو محبب يقوي التضعيف ولحبب بوضوح اشتقاقه وان ثبت فيهما فبالاظهار اتفاقا كمهدد فان لم يكن اظهار فبشبهة الاشتقاق كميم موظب ومعلى وفي تقديم اغلبهما عليها نظر ولذلك قيل رمان فعال لغلبتها في نحوها فان ثبت فيهما رجح باغلب الوزنين وقيل باقيسهما ومن ثم اختلف في مورق دون حومان فان ندرا احتملهما

كاعماد فان تحدث شبهة الاشتقاق فيهما فبالاغلب كهمزة افعى واو تكاثر
ويم امعية فان ندرا احتملهما كاسطوانة ان ثبتت افعوالة والا فافعلوانة
لا افعلاونة لمجى اساطين الامالة ان ينحى بالفتحة نحو الكسرة وسببها قصد
مناسبة لكسرة او ياء او لكون الالف منقلبة عن مكسور او ياء او صائرة
ياء مفتوحة او للفواصل او لامالة قبلها على وجه فالكسرة قبل الالف
نحو عماد وشملال ونحو درهمان سوغه خفاء الهاء مع شذوذه وبعدها
في نحو عالم ونحو من كلام قليل لعروضها بخلاف من دار للراء وليس مقدرها
الاصلية كملفوظها على الافصح كجاد وجواد بخلاف سكون الوقف ولا تؤثر
الكسرة في المنقلبة عن واو ونحو بابه وماله والكبا شاذ كما شذ العشا والمكا
وباب ومال والحجاج والناس لغير سبب واما الربا فلاجل الراء والياء
انما تؤثر قبلها في نحو سيال وشيبان والمنقلبة عن مكسور نحو خاف و
عن ياء نحو ناب والرحى وسال ورمى والصائرة ياء مفتوحة نحو دعا وحبلى و
العلى بخلاف جال وحال والفواصل نحو والضحى والامالة قبلها نحو رايت عمادا وقد
امال بعضهم الف التنوين نحو رايت زيدا والاستعلاء في غير باب خاف وطاب وصغى

مانع

مانع قبلها يليها في كلمتها وبحرفين على راى وبعدها يليها في كلمتها وبحرف
وبحرفين على الاكثر والراء غير المكسورة واذا وليت الف قبلها او بعدها
منعت منع المستعلية وتغلب المكسورة بعدها المستعلية وغير المكسورة
فيمال طارد وغارم ومن قرارك واذا تباعدت فكالعدم في المنع و
الغلب على الاكثر فيمال هذا كافر ويفتح بقادر وبعضهم بعكس وقيل
هو الاكثر وقد يمال ما قبل هاء التانيث في الوقف ويحسن في نحو رحمة ويقبح
في الراء نحو كدرة ويتوسط في الاستعلاء نحو حقة والحروف لا تمال
فان سمي بها فكالاسماء واميل بلى ويا ولا في اما لا لتضمنها الجملة وغير
المتمكن كالحرف وذا وانى ومتى كبلى واميل عسى ويمال الفتحة
منفردة نحو من الضرر ومن الكبر ومن المحاذر تخفيف الهمزة يجمعه
الابدال والحذف وبين بين اي بينها وبين حرف حركتها وقيل او حرف
حركة ما قبلها وشرطه ان لا تكون مبتدا بها وهي ساكنة ومتحركة فالساكنة
تبدل بحرف حركة ما قبلها كراس وبير وسوت والى الهدى ائتنا والذي اؤتمن
ويقولون ذن لي والمتحركة اذا كان قبلها ساكن وهو واو او ياء زائدتان

لغير الالحاق قلبت اليه وادغم فيها كخطيّة ومقروّة وأفيّس وقولهم التزم في نبيّ وبريّة
غير صحيح ولكنه كثر وان كان الفا فبين بين المشهور وان كان حرفا صحيحا او معتلا
غير ذلك نقلت حركتها اليه وحذفت نحو مسلة والخب وشي وسو وجيل وحوب
وابو يوب وذو مرهم واتبعي مره وقاضوبيك وجاء باب شيّ وسوّ مدغما ايضا
والتزم ذلك في باب يرى واري يري للكثرة بخلاف ينأى وانأى ينئي وكثر في سل
للهمزتين واذا وقف على المتطرفة وقف بمقتضى الوقف بعد التخفيف فيجيء في
هذا الخب وبري ومقرو السكون والروم والاشمام وكذلك شيء وسوء
نقلت او ادغمت الا ان ما قبلها الفا اذا وقف بالسكون وجب قلبها الفا
اذ لا نقل وتعذر التسهيل فيجوز القصر والتطويل وان وقف بالروم فكالوصل
والتسهيل وان كان قبلها متحرك فتح مفتوحة وقبلها الثلث ومكسورة
كذلك ومضمومة كذلك نحو سأل ومائة ومؤجل وسئم ومستهزئين وسئل
ورؤف ومستهزؤن ورؤس فنحو مؤجل واو ونحو مائة ياء ونحو مستهزئين ومستهزؤن
وسئل بين بين المشهور وقيل البعيد والباقي بين بين المشهور وجاء منساة
وسال ونحو الواجي وصلا واما اشتعل راسه بالهمز واجئ فعلى القياس خلافا

لسيبويه

لسيبويه والتزموا في خذ وكل على غير قياس للكثرة وقالوا مر وهو افصح من
اؤمر واما وامر فافصح من ومر واذا خفف باب الاحمر فبقاء همزة اللام
اكثر فيقال الحمر ولحمر وعلى الاكثر قيل من لحمر بفتح النون وفي لحمر بحذف
الياء وعلى الاقل جاء عادلولى ولم يقولوا اسل ولا اقل لاتحاد الكلمة
والهمزتان في كلمة ان سكنت الثانية وجب قلبها كآدم وايت واوتمن وليس
آجر منه لانه فاعل لا افعل كثبوت يؤاجر ومما قلته فيه شعر دللت
ثلثا على ان يوجر لا يستقيم مضارع آجر فعالة جاء والافعال عز وصحح
آجر تمنع آجر وان تحركت وسكن ما قبلها كسآل ثبتت وان تحركت وتحرك
ما قبلها فقالوا قلب الثانية ياء ان انكسر ما قبلها او انكسرت وواوا في غيره
نحو جاء وايمة واويدم واوادم ومنه خطايا في التقدير الاصلي خلافا
للخليل وقد صح التسهيل في نحو ائمة والتحقيق والتزم في باب اكرم حذف
الثانية وحمل عليه اخواته وقد التزموا قلبها مفردة ياء مفتوحة
في باب مطايا ومنه خطايا على القولين وفي كلمتين يجوز تخفيفهما وتحقيقهما
تخفيف احديهما على قياسها وجاء في نحو يشاء الى الواو ايضا في التسهيل

وجاء في المتفقين حذف احديهما وقلب الثانية كالساكنة **الاعلال**
تغيير حرف العلة للتخفيف ويجمعه القلب والحذف والاسكان وحروفه
الالف والواو والياء ولا يكون الالف اصلا في متمكن ولا فعل ولكن عن
واو او ياء وقد اتفقتا فائين كوعد ويسر وعينين كقول وبيع ولامين
كغزو ورمي وتقدمت كل واحدة على الاخرى فاء وعينا كويل ويوم واختلفتا
في ان الواو تقدمت عينا على الياء لاما بخلاف العكس وواو حيوان
بدل عن ياء وان الياء وقعت فاء وعينا في يين وفاء ولاما في يديت
بخلاف الواو الا في الاول على الاصح والا في الواو على وجه وان الياء وقعت
فاء وعينا ولاما في ييييت بخلاف الواو الا في الواو على وجه الفاء تقلب
الواو ياء اذا انكسر ما قبلها والياء واوا اذا انضم ما قبلها نحو ميزان
وميقات وموقظ وموسر وتقلب الواو همزة لزوما في نحو اواصل
واويصل والاول اذ تحركت الثانية بخلاف ووري وجوازا في نحو
اجوه واوري وقال المازني في نحو اشاح والتزموا في الاولى حملا
على الاول واما اناة واحد واسماء فعلى غير القياس وتقلبان تاء

في نحو اتعد واتسر بخلاف ايتزر وتحذف الواو من يعد ويلد لوقوعها
بين ياء وكسرة اصلية ومن ثم لم يبن نحو وددت بالفتح لما يلزم من اعلال
في يود وحمل اخواته نحو تعد واعد ونعد وصيغة امر عليه ولذلك
حملت فتحة يسع ويضع على العروض ويوجل على الاصل وشبهتا بالتجاري
والتجارب بخلاف الياء في نحو ييسر وييئس وجاء ييئس وجاء يائس كما
جاء ياتعد وشذ في المضارع وجل يجل وياجل وييجل وتحذف الواو
من نحو العدة والمقة ونحو وجهة قليل والعين اذا تحركتا مفتوحا
ما قبلها او في حكمه في اسم ثلاثي او في فعل ثلاثي او محمول عليه
او اسم محمول عليهما نحو باب وناب وقام وباع واستكان منه خلافا للاكثر
لبعد الزيادة ولقولهم استكانة والاقامة والاستقامة ومقام ومقام
بخلاف قول وبيع وطائي وياجل شاذ وبخلاف قاول وبايع وتقوم و
تقوّم وتبين وتقاول وتبايع ونحو القود والصيد واخيلت واغيلت و
واغيمت شاذ وصح باب قوي وهوي للاعلالين وطوي وحيي لانه فرع
ولما يلزم من يقاي ويطاي ويحاي وكثر الادغام في باب حيي للمثلين

وقد تكسر الفاء بخلاف باب قوي لان الاعلال قبل الادغام ولذلك قالوا يحيى
ويقوى والحواوى وارعوى يرعوى فلم يدغموا وجاء احوِيواءً واحوِيّاً
ومن قال اشهِيبابٌ قال احوِياءً كاقتِتالٍ ومن قال قِتّالاً قال حِوّاءً وجا
وجاز الادغام في نحو احيي واستحيي بخلاف اُحيِيَ واستُحيِيَ بخلاف
احيي واستحيي ولما امتناعهم في يحيي ويستحيي فلئلا يضم ما رفض
ضمه ولم يبنوا باب قوي مثل ضرب ولا شرف كراهة قووت وقووت و
نحو القوة والصوة والبو والجو محتمل للادغام وصح باب ما افعله
لعدم تصرفه وافعل محمول عليه او للبس بالفعل وازدوجوا واجتوروا
لانه بمعنى تفاعلوا وباب اعوارّ واسوادّ وعوِر وسوِد لانه بمعناه
وما تصرف منه مما صح صحيح ايضا كاعورته واستعورته ومتقاول
ومبايع وعاور واسودّ ومن قال عار قال عار واستعار وعاير و
صحّ تقوالٌ وتسيارٌ للبس ومِقوالٌ ومِخياطٌ للبس ومقول ومخيط
محذوفان منهما او بمعناهما واعلّ يقوم ويبيع ومقوم ومبيع لعدم ذلك
اللبس ونحو جواد وطويل وغيور للالباس بفاعل او بفعّال ولانه ليس بجار

على الفعل ولا موافق ونحو الجولان والحيوان والحيدى والصورى للتنبيه بحركته
ولا مخالف ونحو جدول وخروع وعليب لمحافظة الالحاق وللسكون المحض
وتقلبان همزة في نحو بايع وقائم المعتل فعله بخلاف عاور ونحو شاك وشائك
شاذ وفي نحو جاء قولان قال الخليل مقلوب كالشاكي وقيل على القياس وفي
نحو اوائل وبوائع مما وقعتا فيه بعد الف باب مساجد وقبلها واو او ياء
بخلاف عواوير وطواويس وضياون شاذ وصح عواور واعلّ عيائل
لان الاصل عواوير وعيائيل ولم يفعلوه في باب مقاوم ومعايش للفرق بينه
وبين باب رسائل وعجائز وصحائف وجاء معائش بالهمزة على ضعف والتزم
همزة مصائب وتقلب الياء في فعلى اسما واوا في نحو طوبى وكوسى ولا تقلب في
الصفة ولكن يكسر ما قبلها فتسلم الياء نحو مشية حيكى وقسمة ضيزى
وكذلك باب بيض واختلف في غير ذلك فقال سيبويه القياس الثاني فنحو مضوفة
شاذ عنده ونحو معيشة يجوز ان يكون مفعِلة ومفعُلة وقال الاخفش
القياس الاول فمضوفة قياس عنده ومعيشة مفعِلة والا لزم معوشة
وعليهما الوبنى من البيع مثل ترتب لقيل تبيع وتبوع وتقلب الواو المكسورة

ما قبلها في المصادر ياء نحو قياماً وعياذاً وقيماً لاعلال افعالها وحال حولاً
كالقود بخلاف مصدر لاوذ وفي نحو جياد ودِيار ورياح وتير وديم لاعلال
المفرد وشذ طيال وصح رواء جمع ريان كراهة اجتماع اعلالين ونِواء
جمع ناوٍ وفي نحو رياض وثياب لسكونها في الواحد مع الالف بعدها بخلاف
عِوَدَة وكِوَزَة واما ثِيَرَة فشاذ وتقلب الواو عيناً او لاماً او غيرهما ياء اذا
اجتمعت مع ياء وسكن السابق وتدغم ويكسر ما قبلها ان كانت ضمة كسيّد
واَيّام وديّار وقيّام وقيّوم ودليّة وطيّ ومرميّ ومسليّ نفعاً وجاء لُيٌّ
في جمع اَلوى بالكسر والضم ولما ضيون وحيوة ونهو فشاذ وصيّم وقيّم
شاذ فوله فما ارق النيام الا سلامها اشذ وتسكنان وتنقل حركتهما
في يقوم ويبيع للبسه بباب يخاف ومَفعَل ومَفعِل كذلك والمفعول نحو مقول
ومبيع والمحذوف عند سيبويه واو مفعول وعند الاخفش العين وانقلبت
واو مفعول عنده ياء للكسرة فخالف اصليهما وشذ مشيب ومهوب وكثر
نحو مبيوع وقل نحو مصوون واعلال نحو تلوا ويحيى قليل ويحذفان في
قلت وبعت وقُلن وبِعن ويكسر الاول ان كانت العين ياء او مكسورة ويضم

في غيره

في غيره ولم يعلوا في ليس لشبه الحرف وصيد ثم سكنوا الياء وفي قل وبع لانه عن
تقول وتبيع وفي الاقامة والاستقامة ويجوز الحذف في نحو سيّد وميّت
وكينونة وقيلولة وفي باب قيل وبيع ثلث لغات الياء والواو والاشمام فان
اتصل به ما يسكن لامه نحو بعت يا عبد وقلت يا قول فالكسر والاشمام والضم
وباب اُختير وانقيد مثله فيهما بخلاف باب اُقيم واستقيم وشرط اعلال العين
في الاسم غير الثلاثي والجاري على الفعل مما لم يذكر موافقة الفعل حركة
وسكونا مع مخالفته بزيادة او بنية مخصوصتين به فلذلك لو بنيت
من البيع مثل مَضرِب وتِحلِئ قلت مبيع وتِبيع معلّا ومثل تَضرُب قلت تبيع
مصححا اللام تقلبان الفا اذا تحركتا وانفتح ما قبلهما ان لم يكن بعدهما
موجب للفتح كغزى ورمى ويقوى ويحيى وعصا ورحى بخلاف غزوت ورميت
وغزونا ورمينا وتخشين وتابين وغزو ورمي بخلاف غزوا ورميا وعصوان
ورحيان للالباس واخشيا نحوه لانه باب لن تخشيا واخشين لشبهه
بخلاف اخشوا واخشين واخشي واخشين وتقلب الواو ياء اذا وقعت مكسورا
ما قبلها او رابعة فصاعدا ولم ينضم ما قبلها كدُعي ورضي والغازي و

اغزيتُ وتغزّيتُ واستغزيتُ ويغزيان ويرضيان بخلاف يدعوا ويغزوا و
قنيةٌ وهو ابن عمّي دنيا شاذّ وطيّ تقلب الياء في باب رضي وحُعِيَ وبقي الفا
وتقلب الواو طرفا بعد ضمة في كل متمكن ياء فتقلب الضمة كسرة كما انقلبت
في الترامي والتجاري فيصير من باب قاض وقلنس نحو ادلٍ بخلاف قلنسوة و
قمحدوةٍ وبخلاف العين كالقوباءِ والخيلاءِ ولا اثر للمدّة الفاصلة في
الجمع الا في الاعراب نحو عُتيّ وجُثيّ بخلاف المفرد وقد تكسر الفاء للاتباع
ونحو نُحُوٍّ شاذ وقد جاء نحو معديّ ومغزيّ كثيرا والقياس الواو وتقلبان
همزة اذا وقعتا طرفا بعد الف زائدة نحو كساءٍ ورداءٍ بخلاف زايٍ وثايٍ
ويعتد بتاء التانيث قياسا نحو شقاوة وسقاية وصلاءة وعظاءة و
عباءة شاذ وتقلب الياء واوا في فعلى اسما كتقوى وبقوى فعلا بخلاف الصفة
نحو صديا وريّا وتقلب الواو ياء في فعلى اسما كدنيا والعليا وشذ القصوى
وحزوى بخلاف الصفة الغزوى ولم يفرق في فعلا من الواو نحو دعوى
وشهوى ولا في فعلى من الياء نحو الفتيا والقضيا وتقلب الياء اذا وقعت
بعد همزة بعد الف في باب مساجد وليس مفردها كذلك الفا والهمزة ياء

نحو

نحو مطايا وركايا وخطايا على القولين وصلايا جمع المهموز وغيره وشوايا
جمع شوايه بخلاف شواءٍ وجواءٍ جمع شائية وجائية على القولين فيهما وقد
جاء اداوى وعلاوى وهراوى مراعاة للمفرد وتسكنان في باب يغزوا
ويرمي مرفوعين والغازي والرامي رفعا وجرا والتحريك في الرفع والجر في
الياء كالسكون في النصب والاثبات فيهما وفي الالف في الجزم ويحذفان
في مثل يغزون ويرمون واغزنّ وارمنّ ونحو يد ودم واسم وابن واخ
واخت ليس بقياس الابدال جعل حرف مكان حرف غيره ويعرف بامثلة
اشتقاقه كتراث واجوه وبقلة استعماله كالثعالي وبكونه فرعا والحرف
زايد كضويرب وبكونه فرعا وهو اصل كمويه وبلزوم بناء مجهول كهراق
واصطبر وادّارك وحروفه انصت يوم جدّ طاء زل وقول بعضهم استنجده
يوم طال وهم في نقص الصاد والزاي لثبوت صراط وزقر وفي الزيادة السين
ولو اورد اسمع ورد اذكر واظلم فالهمزة من حروف اللين والعين والهاء
فمن اللين اعلالا لازم في نحو كساءٍ ورداءٍ وقايل وبايع واواصل وجايز
في نحو اجوه واورى واما نحو دابة وشابة والعالم وبازٍ وشئمة ومؤقد

فشاذ ولباب بحرات شذ وماء شاذ لازم والالف من اختيها والهمزة فمن اختيها
لازم في نحو قال وباع ومن الهاء في آل على راى ونحو ياجل ضعيف وطائي في يوجل في طي
شاذ لازم ومن الهمزة في نحو راس والياء من اختيها ومن الهمزة ومن احد
المضاعف والنون والعين والباء والسين والثاء فمن اختيها لازم في نحو
ميقات وغاز وقيام وحياض وشاذ في نحو جبلى وصيم وصبية ويجل
ومن الهمزة نحو ذيب ومن الباقي مسموع كثير في نحو امليت وقصيت وفي
نحو اناسي واما الضفادي والثعالي والسادي والثالي فضعيف والواو
من اختيها لازم في نحو ضوارب وضويرب ودعوى وعصوي وموقن و
طوبى وبوطر وبقوى وشاذ ضعيف في هذا امر ممضو عليه ونهو عن
المنكر وجباوة ومن الهمزة في نحو جونة وجون وجؤن والميم من الواو
واللام والنون والباء فمن الواو لازم في فم وحده وضعيف في لام
التعريف وهي طائية ومن النون لازم في نحو عنبر وشنباء وضعيف في
البنام وطامه الله على الخير وفي بنات مخر ما زلت راتما ومن كثم والنون
من الواو واللام شاذ وفي صنعاني وبهراني وضعيف في لعن والتاء

من الواو

من الواو والياء والسين والباء والصاد فمن الواو والياء لازم في نحو
اتعد واتسر على الافصح وشاذ في نحو اتلجه وفي طست وحده وفي الذعالت
ولصت ضعيف والهاء فمن الهمزة مسموع في هرقت وهرحت وهياك
ولهنك وهن فعلت ومن طي وهذا الذي في اذا الذي ومن الالف شاذ
في انه وحيهله وفي مه مستفهما وفي يا هناه على راى ومن الياء في هذه
ومن التاء في باب رحمه وقفا واللام من النون والضاد في اصيلال قليل
وفي الطجع ردي والطاء من التاء لازم في نحو اصطبر وشاذ في نحو خبطّ
والدال من التاء لازم في نحو ازدجر وادّكر وشاذ في نحو فزد وفي اجدمعوا
واجدز ودولج والجيم من الياء المشددة في نحو فقيمج وقفا وهو شاذ
ومن غير المشددة نحو لاهم ان كنت قبلت حجتج شاذ والصاد من السين
التي بعدها غين او خاء او قاف او طاء جوازا نحو اصبغ وصلخ ومس صقر
وصراط والزاي من السين والصاد الواقعتين قبل الدال ساكنتين
نحو يزدل وهكذى فزدي انه وقد ضورع بالصاد الزاي دونها وضورع
بها متحركة ايضا نحو صدق وصدر والبيان اكثر منهما ونحو مس زقر

كلبية ولجدر ولشدق بالمضارعة قليل **الادغام** ان تاتي بحرفين ساكن و
متحرك من مخرج واحد من غير فصل ويكون في المثلين والمتقاربين فالمثلان
واجب عند سكون الاول الا في الهمزتين الا في نحو سآل والدآث والا
في الالف لتعذره والا في نحو قوول للالباس وفي نحو تؤوي ورئيا على
المختار اذا خفف وفي نحو قالوا وما وفي يوم وعند تحركهما في كلمة ولا
الحاق ولا لبس نحو رد يرد الا في نحو حيي فانه جائز والا في نحو اقتتل
وتنزل وتباعد وسياتي وتنقل حركته ان كان قبلها ساكن غير لين
نحو يرد وسكون الوقف كالحركة ونحو مكني وتمكني ومناسككم وما
سلككم من باب كلمتين وممتنع في الهمزة على الاكثر وفي الالف وعند
سكون الثاني لغير الوقف نحو ظللت ورسول الحسن وتميم تدغم نحو رد و
لم يرد وعند الالحاق واللبس بزنة اخرى نحو قردد وقرد وعند ساكن
صحيح قبلهما في كلمتين نحو قرم مالك وحمل قول القراء على الاخفاء و
جائز فيما سوى ذلك المتقاربان ونعني بهما ما تقاربا في المخرج او صفة
تقوم مقامه ومخارج الحروف ستة عشر تقريبا والا فلكل مخرج فللهمزة

والهاء

والهاء والالف اقصى الحلق وللعين والحا وسطه وللغين والخاء ادناه وللقاف
اقصى اللسان وما فوقه من الحنك وللكاف منهما ما يليهما وللجيم والشين والياء
وسط اللسان وما فوقه من الحنك وللضاد اول احدى حافتيه وما يليهما
من الاضراس وللام ما دون طرف اللسان الى منتهاه وما فوق ذلك وللراء
منهما ما يليهما وللنون منهما ما يليهما وللطاء والدال والتاء طرف اللسان
واصول الثنايا وللصاد والزاء والسين طرف اللسان والثنايا وللظاء
والذال والثاء طرف اللسان وطرف الثنايا وللفاء باطن الشفة السفلى
وطرف الثنايا العليا وللباء والميم والواو ما بين الشفتين ومخرج
المتفرع واضح فالفصيح ثمانية همزة بين بين ثلثة والنون الخفية
نحو عنك والف الامالة ولام التفخيم والصاد كالزاء والشين كالجيم
واما الصاد كالسين والطاء كالتاء والفاء كالباء والضاد الضعيفة
والكاف كالجيم فمستهجنة واما الجيم كالكاف والجيم كالشين فلا
يتحقق ومنها المجهورة والمهموسة ومنها الشديدة والرخوة ومنها
المطبقة والمنفتحة ومنها المستعلية والمنخفضة ومنها حروف

اللاقة والمصمتة ومنها حروف القلقلة والصفير واللينة والمنحرف والمكرر والهاوي
والمهتوت فالمجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحركه وهي ما عدا حروف ستشحثك
خصفه والمهموسة بخلافها ومثلا بققق وككك وخالف بعضهم فجعل
الضاد والظاء والذال والزاء والعين والغين والياء من المهموسة
والكاف والتاء من المجهورة رأيا ان الشدة تاكد الجهر والشديدة ما ينحصر
جري صوته عند اسكانه في مخرجه فلا يجري ويجمعها اجدك قطبت والرخوة
بخلافها وما بينهما ما لا يتم له الانحصار ولا الجري ويجمعها لم يروعنا
ومثلث بالحج والطش والخل والمطبقة ما ينطبق على مخرجه الحنك وهي
الصاد والضاد والطاء والظاء والمنفتحة بخلافها والمستعلية ما
يرتفع اللسان بها الى الحنك وهي المطبقة والخاء والغين والقاف والمنخفضة
بخلافها وحروف الذلاقة ما لا ينفك رباعي او خماسي عن شيء منها
لسهولتها ويجمعها مر بنفل والمصمتة بخلافها لانه صمت عنها في
بناء رباعي او خماسي وحروف القلقلة ما ينضم الى الشدة ضغط في الوقف
ويجمعها قد طبج وحروف الصفير ما يصفر بها وهي الصاد والزاء والسين

واللينة

واللينة حروف اللين والمنحرف اللام لان اللسان ينحرف به والمكرر الراء
لتعثر اللسان به والهاوي الالف لاتساع هواء الصوت به والمهتوت التاء
لخفائها ومتى قصد ادغام المتقارب فلا بد من قلبه والقياس قلب الاول
الا لعارض في نحو اذبحتودا واذبحاذه وفي جملة من تاء الافتعال
لنحوه ولكثرة تغيرها ومحم في معهم ضعيف وستاصله سدس شاذ لازم
ولا يدغم منها في كلمة ما يؤدي الى اللبس بتركيب آخر نحو وطد ووتد
وشاة زنماء ومن ثم لم يقولوا وطدا ولا وتدا لما يلزم من ثقل او لبس
بخلاف امحى واطيّر وجاء ودّ في وتد في تميم ولا تدغم حروف ضوي مشفر
فيما يقاربها لزيادة صفتها ونحو سيد وكية انما ادغما لان الاول
صيرها مثلين وادغمت النون في اللام والراء لكراهة نبرتها وفي الميم
وان لم يتقاربا للغنة فيهما وفي الياء والواو لامكان بقائها وقد جاء
لبعض شانهم واغفر لي ونخسف بهم ولا حروف الصفير في غيرها ولا
المطبقة في غيرها من غير اطباق على الافصح ولا حروف حلق في ادخل منه
الا الحاء والعين والهاء ومن ثم قالوا فيهما اذبحتودا واذبحاذه فالهاء

في الخاء والعين في الحاء والحاء في الهاء والعين بقلبهما حا اين وجاء
فمن زحزح عن النار والعين في الخاء والخاء في الغين والقاف في الكاف
والكاف في القاف والجيم في الشين واللام المعرفة تدغم وجوبا في مثلها
وفي ثلثة عشر وغير المعرفة لازم في نحو بل ران وجائز في البواقي والنون
الساكنة تدغم وجوبا في حروف يرملون والافصح ابقاها غنتها في الواو
والياء وذهابها في اللام والراء وتقلب ميما قبل الباء وتخفى في غير
حروف الحلق فيكون لها خمس احوال والمتحركة تدغم جوازا والطاء
والدال والظاء والذال والتاء والثاء تدغم بعضها ببعض وفي الصاد
والزاء والسين والاطباق في نحو فرطت ان كان معه ادغام فهو
ابيان بطاء اخرى وجمع بين الساكنين بخلاف غنة النون في من
يقول والصاد والزاى والسين تدغم بعضها في بعض والباء في الميم او
الفاء وقد تدغم تاء افتعل فيقال قتل وقتل وعليهما مقتلون مقتلون
وقد جاء مردفين اتباعا وتدغم التاء فيها وجوبا على الوجهين نحو
اثاروا واثاروا وتدغم فيها السين شاذا نحو اسمع لامتناع اسمع وتقلب

بعد

بعد حروف الاطباق طاء فتدغم فيها وجوبا في اطلب وجوازا على الوجهين
في اظطلم وجاءت الثلث في ويظلم احيانا فيطظلم وشاذا على
الشاذ في اصطبر واضطرب لامتناع اطبر واطرب وتقلب مع الدال والذال
والزاى دالا فتدغم وجوبا في ادان وقويا في اذكر وجاء اذكر واذدكر
وضعيفا في ازان لامتناع ادان ونحو خبط وحصط وفزد وعد في
خبطت وحصت وفزت وعدت شاذ وقد تدغم تاء تنزل وتتنابزوا
وصلا وليس قبلها ساكن صحيح وتاء تفعل وتفاعل فيما تدغم فيه التاء
فتجلب همزة الوصل ابتداء نحو اطيروا وازينوا واثاقلوا وادارؤا
ونحو اسطاع مدغما مع بقاء صوت السين نادر الحذف الاولى والثاني
قد تقدم وجاء غيره في تفعل وتفاعل وفي نحو مست واحست وظلت
واسطاع يسطيع وقد جاء يستيع وقالوا بلعنبر وعلماء وبلماء في بني
العنبر وعلى الماء ومن الماء واما نحو يتسع ويتقي فشاذ وعليه جاء تق الله
فيناوى الكتاب الذي تتلوا بخلاف تخذ يتخذ فانه اصل واستخذ فقيل
ابدال من تاء اتخذ شاذ ونحو تبشروني وتبشرني واني قد تقدم وهذه

مسائل التمرين ومعنى قولهم كيف تبني من كذا مثل كذا اي اذا ركبت منها زنتها
وعلمت ما يقتضيه القياس كيف تنطق به وقياس قول ابي علي ان تزيد وتحذف
ما حذف في الاصل قياسا وقياس آخرين او غير قياس فمثل محوي من ضرب
مضربي وقال ابو علي مضربي ومثل اسم وغد من دعا دعو ودعو لا
ادع ولا دع خلافا للآخرين ومثل صحايف من دعا دعايا بانقلاب الا
حرف في الاصل ومثل عنسل من عمل عنمل ومن قال وباع بنيع وقنول
بالاظهار للالباس بقعر ومثل قنفخر من عمل عنمل ومن باع وقال بنيع
وقنول بالاظهار للالباس بعلكد فيهن ولا يبنى مثل جحنفل من
كسرت او جعلت لرفضهم مثله لما يلزم من ثقل او لبس ومثل ابلم
من وايت اوء ومن اويت او مدغما لوجوب الواو بخلاف تقوي
ومثل اجرد من وايت اي او ايا فيمن قال احي ومن قال احي
قال اي ومثل اوزة من وايت ايأة ومن اويت اياة مدغما ومثل
اطلخم من وايت اياي ومن اويت ايوي وسئل ابو علي من مثل
لوق
ما شاء الله من اولق فقال ما الق لا الاق والق على اللفظ والا

على وجه بناء على انه فوعل ولجاءت في باسم بالق وبالق على ذلك وسال
ابو علي ابن خالويه عن مثل مسطار من آءة وظنه مغالطة وتحير
فقال ابو علي مساء فاجاب على اصله وعلى الاكثر مستباء وسئل ابن جني
خالويه عن مثل كوكب من وايت مخففا مجموعا جمع السلامة مضافا
الى المتكلم فتحير ايضا فقال ابن جني اوى ومثل عنكبوت من بعت بيعوت
ومثل اطمأن ابيعع مصححا ومثل اغدودن من قلت اقوول وقال
ابو الحسن اقويل للواوات ومثل اغدودن واقوول وابيويع مظهرا
ومثل مضروب من القوة مقوي ومثل عصفور قووي ومن الغزو غزوي
ومثل عضد من قضيت قض ومثل قذعملة قضية كمعية في
التصغير ومثل قذعميلة قضوية ومثل حمصيصة فتقلب كقضوية
ومثل ملكوت قضوت ومثل جحمرش قضيي ومن حييت حيو ومثل
جلباب قضيضاء ومثل دحرجت من قرأ قرأيت ومثل سبطر
قرأى ومثل اطمأننت اقرأيات ومضارعه يقرئي مثل يقرعيع
تصوير اللفظ بحروف هجائه واسماء الحروف اذا قصد المسمى نحو الف

اكتب جيم عين فار انما تكتب هذه الصورة جعفر لانه مسماها خطا ولفظا
ولذلك قال الخليل لما سألهم كيف تنطقون بالجيم من جعفر فقالوا جيم انما
نطقتم بالاسم ولم تنطقوا بالمسؤل عنه والجواب جه فان سمي بها مسمى آخر
كتبت كغيرها وفي المصحف على اصلها على الوجهين نحو يسين وحاميم و
الاصل في كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف
عليها فمن ثم كتبت نحو ره زيدا وقه زيدا بالهاء ونحو مه انت ومجيء مه
جئت بالهاء ايضا بخلاف الجار ايضا نحو حتام والام وعلام لشدة
الاتصال بالحروف ومن ثم كتبت معها بالفات وكتبتم وعم بغير نون فان
قصدت الى الهاء كتبتها ورجعت الياء وغيرها ان سكت ومن ثم كتب انا زيد
بالالف ومنه لكنا هو الله ربي ومن ثم كتبت تاء التانيث في نحو رحمة وقحة
هاء فيمن وقف بالتاء تاء بخلاف اخت وبنت وباب قائمات وباب قامت هند
ومن ثم كتب النون المنصوب بالالف وغيره بالحذف واذا بالالف على الاكثر و
اضربا كذلك وكان قياس اضربن بواو والف واضربن بياء وهل تضربن
بواو ونون وهل تضربن بياء ونون ولكنهم كتبوه على لفظه لعسر

تبيّنه

تبيّنه او لعدم تبين قصدها وقد يجرى اضربا مجراه ومن ثم كتب باب قاض
بغير ياء وباب القاضي بالياء على الافصح فيهما ومن ثم كتب نحو بزيد ولزيد
وكزيد متصلا لانه لا يوقف عليه وكتب نحو منك ومنكم وضربكم متصلا لانه
لا يبتدأ به والنظر بعد ذلك فيما لا صورة تخصه وفيما خولف بوصل او زيادة
او نقص او بدل فالاول الهمزة وهو اول ووسط وآخر الاول الف مطلقا
مثل احد واحد وابل والوسط اما ساكن فيكتب بحرف حركة ما قبله مثل يأكل ويؤمن
وبئس واما متحرك قبله ساكن فيكتب بحرف حركته مثل يسأل ويلؤم و
يسئم ومنهم من يحذفها ان كان تخفيفها بالنقل والادغام ومنهم من
يحذف المفتوحة فقط فالاكثر على حذف المفتوحة بعد الالف نحو ساءل
ومنهم من يحذفها في الجميع واما المتحرك وقبله متحرك فيكتب على نحو سهل
فلذلك كتب نحو مؤجل بالواو ونحو فئة بالياء وكتب نحو سأل ولؤم وبئس
ومن ثم مقرئك ورؤس بحرف حركته وجاء في سئل ويقرئك القولان و
الاخر ان كان ما قبله ساكنا حذف نحو خبء وخبء وان كان متحركا كتب
بحركة ما قبله كيف كان مثل قرأ ويقرئ وردؤ ولم يقرأ ولم يقرئ ولم يردؤ

والطرفي لا يوقف عليه لاتصال غيره كالوسط نحو جزائك وجزؤك وجزئك
ونحو رداءك ورداؤك وردائك ونحو يقرؤه ويقرئك الا في نحو مقروءة وبريئة
بخلاف الاول المتصل به غيره نحو باحد ولاحد وكاحد بخلاف لئلا لكثرته
او لكراهة صورته وبخلاف لئن لكثرته وكل همزة بعدها حرف مد كصورتها
تحذف نحو خطأ في النصب ومستهزؤن ومستهزئين وقد تكتب الياء
بخلاف قرأ ويقرأ للبس وبخلاف نحو مستهزئين في المثنى لعدم المد وبخلاف
نحو ردائي في الاكثر لمغايرة الصورة او للفتح الاصلي وبخلاف نحو حنائي
في الاكثر للمغايرة والتشديد وبخلاف لم تقرئي للمغايرة واللبس واما
الوصل فقد وصلوا الحروف وشبهها بما الحرفية نحو انما الهكم الله واينما
تكن اكن وكلما اتيتني اكرمتك بخلاف ان ما عندي حسن واين ما وعدتني
وكل ما عندي حسن وكذلك من ما وعن ما في الوجهين وقد تكتبان متصلتين
مطلقا لوجوب الادغام ولم يصلوا متى لما يلزم من تغير الياء ووصلوا ان
الناصبة للفعل مع لا بخلاف المخففة نحو علمت ان لا تقوم ووصلوا ان
الشرطية بلا وما نحو الا تفعلوه واما تخافن وحذفت النون في الجميع

لتاكيد

لتاكيد الاتصال ووصلوا يومئذ وحينئذ في مذهب البناء فمن ثم كتبت
الهمزة ياء وكتبوا نحو الرجل على المذهبين متصلا لان الهمزة كالعدم و
اختصارا للكثرة واما الزيادة فانهم زادوا بعد واو الجمع المتطرفة في
الفعل الفا نحو اكلوا وشربوا فرقا بينها وبين واو العطف بخلاف نحو يدعو
ويغزو ومن ثم كتب ضربوا هم في التاكيد بالف وفي المفعول بغير الف ومنهم من
يكتبها في نحو شاربوا الماء ومنهم من يحذفها في الجميع وزادوا في مائة الفا
فرقا بينها وبين منه والحقوا المثنى به بخلاف الجمع وزادوا في عمرو واوا فرقا
بينه وبين عمر مع الكثرة ومن ثم لم يزيدوه في النصب وزادوا في اولئك واوا
فرقا بينه وبين اليك واجري اولاء عليه واما النقص فانهم كتبوا كل مشدد
من كلمة حرفا واحدا نحو شد ومد وادكر واجري نحو قتت مجراه بخلاف نحو
وعدت واجبهه وبخلاف لام التعريف مطلقا نحو اللحم والرجل لكونهما
كلمتين ولكثرة اللبس بخلاف الذي والتي لكونهما لا ينفصل ونحو اللذين في
التثنية بلامين للفرق وحمل اللتين عليه وكذلك اللاؤون واخواته ونحو
مم وعم واما ولا الا ليس بقياس ونقصوا من بسم الله الرحمن الرحيم الالف لكثرته

بخلاف باسم الله وباسم ربك ونحوه وكذا الالف من بسم الله والرحمن مطلقا
ونقصوا من نحو للرجل وللدار جرا وابدا الالف لئلا يلتبس بالنفي بخلاف
بالرجل ونحوه ونقصوا مع لام الف اللام مما اوله لام نحو اللحم واللبن كراهة اجتماع
ثلث لامات ونقصوا من نحو ابنك يا رب في الاستفهام واصطفى البنات الف
الوصل وجاء في نحو الرجل الامران ونقصوا من ابن اذا وقع صفة بين علمين
الفه مثل هذا زيد بن عمرو بخلاف زيد ابن عمرو وبخلاف المثنى ونقصوا الفها
مع الاشارة نحو هذا وهذه وهاذان وهؤلاء بخلاف هاتا وهاتي
لقلته فان جاءت الكاف ردت نحو هاذاك وهاذانك لاتصال الكاف و
نقصوا الالف من ذلك واولئك ومن الثلث والثلثين ومن لكن ولكن
ونقص كثير الواو من داود والالف من ابرهيم واسمعيل واسحق وبعضهم
الالف من عثمن وسليمن ومعوية واما البدل فانهم كتبوا كل الف
رابعة فصاعدا في اسم او فعل ياء الا فيما قبلها ياء الا في نحو يحيى و
ريى واما الثالثة فان كانت عن ياء كتبت ياء والا فالالف ومنهم
من يكتب الباب كله بالالف وعلى كتبه بالياء فان كان منونا فالمختار

انه

انه كذلك وهو قياس المبرد وقياس المازني بالالف وقياس سيبويه
المنصوب بالالف وما سواه بياء ويتعرف الياء من الواو بالتثنية
نحو الفتيان والفتوان فتيان وعصوان وبالجمع وبالمرة
نحو رمية وغزوة وبالنوع نحو رمية وغزوة وبرد
الفعل الى نفسك نحو رميت وغزوت وبالمضارع نحو يرمي
ويغزو وبكون الفاء واوا نحو وعى وبكون العين واوا نحو
شوى الا ما شذ نحو القوى والصوى فان جهل فان اميلت
فالياء نحو متى والا فالالف وانما كتبوا لدى بالياء لقولهم لديك
وكلا تكتب على الوجهين لاحتماله ولما الحروف
فلم تكتب منها بالياء غير بلى وعلى والى وحتى
تم في شهر ربيع الثاني سنه
تسع وستين بعد
الالف
تم



بسم الله الرحمن الرحيم

احسن كلمة يبتدأ بها الكلام وخير خبر يختتم به المرام حمدك اللهم على جزيل الانعام
والصلوة والسلام على سيد الانام وآله البررة الكرام سيما ابن عمه علي الذي
نصبه علما للاسلام ورفعه فكسر الاصنام جازم اعناق النواصب اللئام
وواضع علم النحو لحفظ الكلام وبعد فهذه الفوايد الصمدية في علم العربية
حوت من هذا الفن ما نفعه اعم ومعرفته للمبتدين اهم وتضمنت فوايد
جليلة في قوانين الاعراب وفوايد لم يطلع عليها الا اولوا الالباب وضعتها
للاخ الاعز عبد الصمد جعله الله من العلماء العاملين ونفعه بها وجميع
المؤمنين وتشتمل على خمس حدائق الحديقة الاولى فيما اردت تقديمه عشرة
النحو علم بقوانين الفاظ العرب من حيث الاعراب والبناء وفائدته حفظ اللسان
عن الخطاء في المقال وموضوعه الكلمة والكلام الكلمة لفظ موضوع

مفرد

مفرد وهي اسم وفعل وحرف والكلام لفظ مفيد بالاسناد ولا يتأتى
الا في اسمين او في فعل واسم ايضاح الاسم كلمة معناها مستقل غير مقترن باحد
الازمنة ويختص بالجر والنداء والتثنية والجمع والفعل كلمة معناها
مستقل مقترن باحدها ويختص بقد ولم والحرف غير مستقل ولا مقترن
ويعرف بعدم قبول شيء من خواص اخويه تقسيم الاسم ان وضع لذات فاسم عين
كزيد او لحدث فاسم معنى كضرب او لمنسوب اليه حدث فمشتق كضارب
ايضا ان وضع لشيء بعينه فمعرفة كزيد والرجل وذا والذي وهو والمضاف
الى احدها معنى والمعرف بالنداء والا فنكرة وايضا ان وجد فيه علامة التأنيث
ولو تقديرا كناقة ونار فمؤنث والا فمذكر والمؤنث ان كان له فرج حقيقي
والا فلفظي تقسيم آخر الفعل ان اقترن بزمان سابق وضعا فماض ويختص
بلحوق احدى التاءات الاربع او بزمان مستقبل او حال وضعا فمضارع و
يختص بالسين ولم واحدى زوائد انيت او بالحال فقط وضعا فامر ويعرف
بفهم الامر منه مع قبوله نوني التاكيد تبصرة الماضي مبني على الفتح الا اذا كان آخره
الفا او اتصل به ضمير رفع متحرك او واو تبصرة المضارع ان اتصل به نون اناث كيضربن

بني على السكون او نون تاكيد مباشرة كيضربن بني على الفتح والامر وان
تجرد عن ناصب وجازم والا فمنصوب او مجزوم وفعل الامر مبني على ما يجزم به
مضارعه **فائدة** الاعراب اثر يجلبه العامل في آخر الكلمة لفظا او تقديرا وانواعه رفع
ونصب وجر وجزم فالاولان يوجدان في الاسم والفعل والثالث يختص
بالاسم والرابع بالفعل والبناء كيفية في آخر الكلمة لا يجلبها عامل وانواعه ضم
وكسر وفتح وسكون فالاولان يوجدان في الاسم والحرف نحو حيث وامس ومنذ
ولام الجر والاخيران يوجدان في الكلم الثلث نحو اين وقام وسوف وكم و
ثم وهل **توضيح** علائم الرفع اربع الضمة والالف والواو والنون فالضمة في الاسم
المفرد والجمع المكسر والجمع المؤنث السالم والمضارع والالف في المثنى
وهو ما دل على اثنين واغنى عن متعاطفين وملحقاته وهي كلا وكلتا
مضافين الى مضمر واثنان وفرعاه والواو في جمع المذكر السالم وملحقاته وهي
اولوا وعشرون وبابه والاسماء الستة وهي ابوه واخوه وحموها وفوه وهنوه وذو مال
مفردة مكبرة مضافة الى غير الياء والنون في المضارع المتصل به ضمير رفع لمثنى
او جمع او مخاطبة نحو يفعلان وتفعلان ويفعلون وتفعلون وتفعلين

اكمال

اكمال وعلائم النصب خمس الفتحة والالف والياء والكسرة وحذف النون
فالفتحة في الاسم المفرد والجمع المكسر والمضارع والالف في الاسماء الستة
والياء في المثنى والجمع وملحقاتهما والكسرة في جمع المؤنث السالم وحذف النون
في الافعال الخمسة وعلائم الجر ثلث الكسرة والياء والفتحة فالكسرة في الاسم
المفرد والجمع المكسر المنصرفين وجمع المؤنث السالم والياء في الاسماء الستة
والمثنى والجمع والفتحة في غير المنصرف وعلامة الجزم السكون والحذف
فالسكون في المضارع صحيحا والحذف فيه معتلا وفي الافعال الخمسة **فائدة**
يقدر الاعراب في سبعة كما هو المشهور مطلقا في الاسم المقصور كموسى وفي المضاف
الى الياء كغلامي والمضارع المتصل به نون التاكيد غير مباشرة كيضربان
ورفعا وجرا في المنقوص كقاض ورفعا ونصبا في المضارع المعتل بالالف
كيخشى ورفعا في المضارع المعتل بالواو والياء كيدعو ويرمي وجمع المذكر
السالم المضاف الى الياء كمسلمي **الحديقة الثانية** فيما يتعلق بالاسماء الاسم ان اشبه
الحرف فمبني والا فمعرب والمعربات انواع **الاول** ما يرد مرفوعا لا غير وهو
اربعة **الاول** الفاعل وهو ما اسند اليه العامل فيه قائما به وهو ظاهر

ومضمر فالظاهر ظاهر والمضمر بارز ومستتر والاستتار يجب في الفعل في
ستة مواضع فعل الامر للواحد المذكر والمضارع المبدو بتاء الخطاب للواحد
او بالهمزة او بالنون والفعل الاستثناء وفعل التعجب والحق بذلك نحو زيد قام
او يقوم وما يظهر في بعض هذه المواضع كاقوم انا فتاكيد للفاعل كقمت انا
تبصرة ويلازم الفعل علامة التانيث ان كان فاعله ظاهرا حقيقي التانيث
كقامت هند او مضمرا متصلا مطلقا كهند قامت والشمس طلعت ولك الخيار
مع ظاهر اللفظي كطلعت او طلع الشمس ويترجح ذكرها مع الفصل بغير الا
نحو دخلت او دخل الدار هند وتركها مع الفصل بها نحو ما قام الا امرأة
وفي باب نعم وبئس نحو نعم المرأة هند تبصرة والاصل تقدمه على المفعول ويجب
ذلك اذا خيف اللبس او كان ضميرا متصلا والمفعول متاخرا عن الفعل
ويمتنع اذا اتصل به ضمير المفعول او اتصل مفعوله وهو غير متصل وما
وقع منهما بعد الا او معناها وجب تاخيره الثاني نائب الفاعل وهو
المفعول القائم مقامه وصيغة فعله فُعِل او يُفعَل ولا يقع ثاني باب
علمت ولا ثالث باب اعلمت ولا مفعولا له ولا معه ويتعين المفعول به له

فان

فان لم يكن فالجميع سواء الثالث والرابع المبتداء والخبر فالمبتداء هو
المجرد عن العوامل اللفظية مسندا اليه او الصفة بعد نفي او استفهام
رافعة لظاهر او حكمه فان طابقت مفردا فوجهان نحو زيد قايم واقايم
او ما قايم الزيدان زيد وكل رجل وضيعته وضربي زيدا قايما واكثر
شربي السويق ملتوتا ولولا علي لهلك عمر ولعمرك لاقومن ولا يكون
نكرة الا مع الفائدة والخبر هو المجرد المسند به وهو مشتق وجامد
فالمشتق بغير الرافع لظاهر يحتمل الضمير فيطابقه دائما بخلاف غيره نحو
الكلمة لفظ وهند قايم ابوها فائدة المجهول ثبوته للشيء عند السامع
في اعتقاد المتكلم يجعل خبرا ويؤخر وذلك الشيء المعلوم يجعل مبتدا و
يقدم ولا يعدل عن ذلك في الغالب فيقال لمن عرف زيدا باسمه وشخصه ولم
يعرف انه اخوه زيد اخوك ولمن يعرف ان له اخا ولم يعرف اسمه اخوك
زيد فالمبتدا هو المقدم في الصورتين فصل تدخل على المبتدا والخبر
افعال وحروف فتجعل المبتدا اسما لها والخبر خبرا لها وتسمى النواسخ وهي
خمسة انواع الاول الافعال الناقصة والمشهور منها كان وصار

واصبح وامسى وظل وبات وليس ومازال ومابرح ومانفك ومافتئ ومادام

وحكمها رفع الاسم ونصب الخبر ويجوز في الكل توسط الخبر وفي سوى الخمسة

الاواخر تقدمه عليها وفيما عدا فتئ وليس ونال ان يكون تامة وما تصرف

منها يعمل عملها **مسئلتان** يختص كان بجواز حذف نون مضارعها المجزوم

بالسكون نحو ولم اك بغيا بشرط عدم اتصاله بضمير نصب ولا ساكن ومن ثم

لم يجز في نحو لم تكنه ولم يكن الله ليغفر لهم وذلك في النحو الناس مجزيون باعمالهم

ان خيرا فخير وان شرا فشر اربعة اوجه نصب الاول ورفع الثاني وعكسه ورفعهما

ونصبهما وعكس الاول والاول اقوى والاخير اضعف والمتوسطان متوسطان

الثاني الاحرف المشبهة بالفعل وهي ان وان وكان ولكن وليت ولعل

وعملها عكس عمل كان ولا يتقدم احد معموليها عليها مطلقا ولا خبرها

على اسمها الا اذا كان ظرفا او جارا ومجرورا ويحوان في ذلك لعبرة وتلحقها

ما فتكفها نحو انما زيد قائم والمصدر ان حل محلها فتحت همزتها والا

كسرت وان جاز الامران جاز الامران نحو اولم يكفهم انا انزلنا و

قال الذي عبدالله واول قولي اني احمد الله والمعطوف على اسماء هذه

الاحرف

الاحرف منصوب ويختص ان وان ولكن بجواز رفعه بشرط مضي الخبر

الثالث ما ولا المشبهتان بليس ويعملان عملها بشرط بقاء النفي وتاخر

الخبر ويشترط في ما عدم زيادة ان معها وفي لا تنكير معموليها فان لحقتها

التاء اختصت بالاحيان وكثر حذف اسمها نحو ولات حين مناص

الرابع لا النافية للجنس وتعمل بشرط عدم دخول جار عليها واسمها

ان كان مضافا او شبيها به نصب والا بني على ما ينصب به نحو لا رجل او لا

رجلين في الدار ويشترط تنكيره ومباشرته لها فان عرف او فصل اهملت

وكررت نحو لا زيد في الدار ولا عمرو ولا في الدار رجل ولا امراة مسئلة

ولك في نحو لا حول ولا قوة الا بالله خمسة اوجه **اول** فتحهما على الاصل

الثاني رفعهما بالابتداء او على الاعمال كليس **الثالث** فتح الاول

ورفع الثاني بالعطف على المحل او اعمال الثانية كليس **الرابع** عكس الثالث

على اعمال الاولى كليس او الغائها **الخامس** فتح الاول ونصب الثاني بالعطف

على لفظه لمشابهة الفتح النصب **الخامس** افعال المقاربة وهي كاد و

كرب واوشك لدنو الخبر وعسى لرجائه وانشاء وطفق للشروع فيه وتعمل

عمل كان واخبارها جمل مبدوة بمضارع ويغلب في الاولين تجرده عن
ان نحو وما كادوا يفعلون وفي الاوسطين اقترانه بها نحو عسى ربكم ان
يرحمكم وهي في الاخيرين ممتنعة نحو طفق زيد يكتب وعسى وانشاء وكرب
ملازمة للمضي وجاء يكاد ويوشك ويطفق **تتمة** تختص عسى واوشك باستغنائهما
عن الخبر في نحو عسى ان يقوم زيد واذا قلت زيد عسى ان يقوم فلك وجهان
اعمالهما في ضمير زيد فما بعدها خبرها وتفريغها عنه فما بعدها اسم مغن
عن الخبر ويظهر اثر ذلك في التانيث والتثنية والجمع فعلى الاول تقول
هند عست ان تقوم والزيدان عسيا ان يقوما والزيدون عسوا ان يقوموا
وعلى الثاني عسى في الجميع **النوع الثاني** ما يرد منصوبا الاخير وهو غالبا ستة
الاول المفعول به وهو الفضلة الواقع عليه الفعل والاصل تاخره عنه
وقد يتقدم جوازا لافادة الحصر نحو زيدا ضربت ووجوبا للزوم الصدر
نحو من رايت **الثاني** المفعول المطلق وهو مصدر يؤكد عامله او يبين
نوعه او عدده نحو ضربت ضربا او ضرب الامير او ضربتين والمؤكد مفرد
دائما وفي النوعي خلاف ويجب حذف عامله سماعا في نحو سقيا ورعيا وقياسا

في نحو فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء وله على الف درهم اعترافا
وزيد قائم حقا وما انت الا سيرا وانما انت سيرا وزيد سيرا سيرا او
مررت به فاذا له صوت صوت حمار ولبيك وسعديك **الثالث** المفعول
له وهو المنصوب بفعل فعل لتحصيله او حصوله نحو ضربته تاديبا و
قعدت عن الحرب جبنا ويشترط كونه مصدرا متحدا بعامله وقتا وفاعلا
ومن ثم جيء باللام في نحو والارض وضعها للانام وبقيات للسفر وجئت
لمجيئك اياي **الرابع** المفعول معه وهو المذكور بعد واو المعية لمصاحبة
معمول ولا يتقدم على عامله نحو سرت وزيدا ومالك وزيدا وجئت انا
وزيدا والعطف في الاولين قبيح وفي الاخير سائغ وفي نحو ضربت زيدا و
عمروا واجب **الخامس** المفعول فيه وهو اسم زمان او مكان مبهم او بمنزلته
احدهما منصوب بفعل فعله فيه نحو جئت يوم الجمعة وصليت خلف زيد
وسرت عشرين يوما او عشرين فرسخا واما نحو دخلت الدار فمفعول به على الاصح
السادس المنصوب بنزع الخافض وهو اسم الصريح او المؤول المنصوب
بفعل لازم بتقدير حرف جر وهو قياسي مع ان وان نحو اوعجبتم ان جاءكم

ذِكرٌ مِن ربّكم وعجبت ان زيدًا قائم وسماعي في غير ذلك نحو ذهبت الشام
السابع الحال وهو المبيّنة للهيئة غير نعت ويشترط تنكيرها والأغلب
كونها مستقلة مشتقّة مقارنة لعاملها وقد تكون ثابتة وجامدة مقدّرة
والأصل تاخرها عن صاحبها ويجب ان كان مجرورًا ويمتنع ان كان نكرة
محضة وهو قليل ويجب تقدمها على العامل ان كان لها الصدر نحو كيف
جاء زيد ولا يجيء عن المضاف اليه الّا اذا صحّ قيامه مقام المضاف نحو
بل نتبع ملة ابرهيم حنيفًا او كان المضاف بعضه نحو اعجبني وجه هند
راكبة او عاملًا في الحال نحو اعجبني ذهابك مسرعا الثامن التميز وهو
النكرة الرافعة للأبهام المستقر عن ذات او نسبة ويفرق عن الحال
باغلبيّة جموده وعدم مجيئه جملة وعدم جواز تقدّمه على عامله على
الأصحّ فان كان مشتقًا احتمل الحال فالأوّل عن مقدار غالبًا والخفض
قليل وعن غيره قليلًا والخفض كثير والثاني عن نسبة في جملة او نحوها
او اضافة نحو رطل زيتًا وخاتم فضّة واشتعل الرأس شيبًا ولله درّه
فارسًا والناصب لمبين الذات هو ولمبين النسبة هو المسند من فعل

وشبهه

وشبهه النوع الثالث ما يرد مجرورًا لا غير وهو اثنان الأوّل المضاف
اليه وهو ما نسب اليه شيء بواسطة حرف جرّ مقدر مراد ويمتنع اضافة المضمرات
واسماء الأستفهام واسماء الشرط والموصولات سوى ايّ في الثلثة و
بعض الأسماء يجب اضافته امّا الى الجمل وهو اذ او حيث واذا والى المفرد
ظاهرًا او مضمرًا وهو كلا وكلتا وعند ولدى وسوى او ظاهرًا فقط وهو
اولو وذو وفروعهما او مضمرًا فقط وهو وحده ولبيك واخواته
يجب تجرد المضاف عن التنوين ونون المثنى والجمع وملحقاتهما فان كانت
اضافة صفة الى معمولها فلفظيّة ولا تفيد الّا تخفيفا والّا فمعنويّة
وتفيد تعريفًا مع المعرفة وتخصيصًا مع النكرة والمضاف اليه فيها ان كان
جنسًا للمضاف فهي بمعنى من او ظرفًا له فبمعنى في او غيرهما فبمعنى اللام و
قد يكتسب المضاف المذكر من المضاف اليه المؤنث تأنيثه وبالعكس
بشرط جواز الأستغناء عنه بالمضاف اليه كقولك كما شرقت صدر القناة
من الدمّ وقوله انارة العقل مكسوف بطوع هوى ومن ثم امتنع قامت
غلام هند الثاني المجرور بالحرف وهو ما نسب اليه شيء بواسطة حرف جرّ

ملفوظ والمشهور من حروف الجر اربعة عشر سبعة منها تجر الظاهر و
المضمر وهي من والى وعن وعلى وفي والبا واللام وسبعة تجر الظاهر
فقط وهي مذ ومنذ وتختصان بالزمان ورب وتختص بالنكرة والتا
وتختص باسم الله تعالى وحتى والكاف والواو ولا تختص بالظاهر المعين
النوع الرابع ما يرد منصوبا وغير منصوب وهو اربع الاول المستثنى
وهو المذكور بعد الا واخواتها للدلالة على عدم اتصافه بما نسب الى
سابقه ولو حكما فان كان مخرجا فمتصل والا فمنقطع فالمستثنى بالا
ان لم يذكر معه المستثنى منه اعرب بحسب العوامل وسمى مفرغا والكلام
معه غير موجب غالبا وان ذكر فان كان الكلام موجبا نصب والا فان كان
متصلا فالاحسن اتباعه على اللفظ نحو ما فعلوه الا قليل وان تعذر
فعلى المحل نحو لا اله الا الله وان كان منقطعا فالحجازيون يوجبون
النصب والتميميون يجوزون الاتباع نحو ما جاء القوم الا حمارا او حمار
تتمة والمستثنى بخلا وعدا وحاشا ينصب مع فعليتها ويجر مع حرفيتها
وبليس ولا يكون منصوب بالجزئية واسمها مستتر وجوبا وبما خلا وما عدا

منصوب

منصوب وبغير وسوى مجرور بالاضافة وتعرب غير بما يستحقه المستثنى
بالا وسوى كغير عند قوم وظرف عند آخرين الثاني المشتغل عنه العامل
اذا اشتغل عامل عن اسم مقدم بنصب ضميره او متعلقه كان لذلك الاسم
خمس حالات يجب نصبه بعامل مقدر يفسره المشتغل اذا تلى ما لا يتلوه
الا فعل كادات التحضيض نحو هلا زيدا اكرمته ورفعه بالابتداء اذا تلى
ما لا يتلوه الا اسم كاذا الفجائية نحو خرجت فاذا زيد يضربه عمرو او فصل
بينه وبين المشتغل ماله الصدر نحو زيد هل رايته ويترجح نصبه اذا تلى
مظان الفعل نحو ا زيدا ضربته او حصل بنصبه تناسب جملتين في العطف
نحو قام زيد وعمرا اكرمته او كان المشتغل فعل طلب نحو زيدا اضربه و
يتساوى الامران اذا لم تفت المناسبة في العطف على التقديرين نحو زيد
قام وعمرا اكرمته فان رفعت فالعطف على الاسمية او نصبت فعلى الفعلية
ويترجح الرفع فيما عدا ذلك لاولوية عدم التقدير نحو زيد ضربته الثالث
المنادى وهو المدعو بيا واوهيا واى او وامع البعيد وبالهمزة مع القريب
وبيا مطلقا ويشترط كونه مظهرا وبيا استضعيف وخلوه عن اللام الا في

لفظ الجلالة ويا التي شاذ وقد يحذف حرف النداء الا مع الجنس والمندوب
والمستغاث واسم الاشارة ولفظ الجلالة مع عدم الميم في الاغلب فان وجد
لزم الحذف تفصيل المفرد المعرفة والنكرة المقصود يبنيان على ما يرفعان به
نحو يا زيد ويا رجلان والمضاف وشبهه وغير المقصود تنصب نحو يا عبد الله
ويا طالعا جبلا ويا رجلا والمستغاث يخفض بلامها ويفتح لالفها ولا لام
نحو يا لزيد ويا زيداه والعلم المفرد الموصوف بابن او ابنة مضافا الى
علم يختار فتحه نحو يا زيد بن عمرو والمنون ضرورة يجوز ضمه ونصبه
نحو سلام الله يا مطرا عليها والمكرر المضاف يجوز ضمه ونصبه كتيم
الاول في نحو يا تيم تيم عدي وتوابعه المضاف تنصب مطلقا اما المفرد
فتوابع المعرب تعرب باعرابه وتوابع المبني على ما يرفع به من التاكيد و
الصفة وعطف البيان ترفع على لفظه وتنصب على محله والبدل كالمستقل
مطلقا اما المعطوف مع ال فالخليل يختار رفعه ويونس نصبه والمبرد
ان كان كالخليل فكالخليل والا فكيونس والا فكالسري وتوابع ما يقدر
ضمه كالمعتل والمبني قبل النداء كتوابع المضموم لفظا فترفع للبناء

المقدر على اللفظ وتنصب للنصب المقدر على المحل **الرابع** مميز اسماء العدد
فمميز الثلثة الى العشرة مجرور مجموع ومميز ما بين العشرة والماية منصوب
مفرد ومميز المائة والالف ومثناهما وجمعه مجرور مفرد ورفضوا جمع
المائة واصول العدد اثنا عشرة كلمة واحدة الى العشرة ومائة والف فالواحد
والاثنان يذكران مع المذكر ويؤنثان مع المؤنث ولا يجامعهما المعدود
بل يقال رجل ورجلان والثلثة الى العشرة بالعكس نحو سخرها عليهم
سبع ليال وثمانية ايام **تتميم** وتقول احد عشر اثنا عشر في المذكر احدى
عشرة اثنتا عشرة في المؤنث ثلثة عشر الى تسعة عشر في المذكر ثلث عشرة
الى تسع عشرة في المؤنث ويستويان في عشرين واخواتها ثم تعطف
فتقول احد وعشرون رجلا احدى وعشرون امرأة اثنان وعشرون رجلا
اثنتان وعشرون امرأة ثلثة وعشرون رجلا ثلث وعشرون امرأة و
هكذا الى تسع وتسعين امرأة **المبنيات** منها المضمر وهو ما وضع لمتكلم او
مخاطب او غايب سبق ذكره ولو حكما فان استقل فمنفصل والا فمتصل
والمتصل مرفوع ومنصوب ومجرور والمنفصل غير مجرور فهذه خمسة ولا

يسوغ المنفصل الا لتعذر المتصل وانت في هاء سلنيه وشبهما بالخيار **مسئلة**
وقد يتقدم الجملة ضمير غايب يفسرها يسمى ضمير الشان ويحسن تانيثه ان كان
المؤنث فيها عمدة وقد يستتر ولا يعمل فيه الا الابتداء او نواسخه ولا يثنى
ولا يجمع ولا يفسر بمفرد ولا يتبع نحو هو الامير راكب وهي هند كريمة وانه الامير
راكب وكان الناس صنفان **فايده** ذكر بعض المحققين عود الضمير على المتاخر
لفظا ورتبة في خمسة مواضع اذا كان مرفوعا باول متنازعين واعملنا
الثاني نحو اكرماني واكرمت الزيدين او كان فاعلا في باب نعم مفسرا بتميز
نحو نعم رجلا زيدا ومبدلا منه ظاهر نحو ضربته زيدا او مجرورا برب على
ضعف نحو ربه رجلا او كان الشان او القصة كما مر **ومنها** اسماء الاشارة
وهو ما وضع لمشار اليه فللمفرد المذكر ذا ولمثناه ذان مرفوع المحل وذين
منصوبه ومجروره وان هذان لساحران متاول وللمؤنث ذي وذه وتي وته
وللمثناه تان رفعا وتين نصبا وجرا ولجمعهما اولاء مدا وقصرا ويدخلها
هاء التنبيه ويلحقها كاف الخطاب بلا لام للمتوسط ومعه للبعيد الا في
المثنى والجمع عند من مده وفيما دخله حرف التنبيه **ومنها** الموصول

وهو

وهو حرفي واسمي فالحرفي كل حرف اول مع صلته بالمصدر والمشهور خمسة
ان وان وما وكي ولو نحو اولم يكفهم انا انزلنا وان تصوموا خير لكم بما نسوا
يوم الحساب لكيلا يكون على المؤمنين حرج يود احدهم لو يعمر **تكميل** و
الموصول الاسمي ما افتقر الى صلة وعايد وهو الذي للمذكر والتي للمؤنث
واللذان واللتان لمثناهما بالالف ان كانا مرفوعي المحل والياء ان كانا
منصوبية او مجروريه والاولى والذين مطلقا لجمع المذكر واللائي واللواتي
لجمع المؤنث ومن وما وال واي وذو وذا بعد ما او من الاستفهاميتين
للمذكر والمؤنث **تبصره** اذا قلت ماذا صنعت ومن ذا رايت فذا موصول
وما ومن مبتدان والجواب رفع ولك الغاء وها فهما مفعولان وتركيبها
معهما بمعنى اي شيء واي شخص فالكل مفعول والجواب على التقديرين نصب و
قس عليه نحو ماذا اعرض ومن ذا قام الا ان الجواب رفع مطلقا **ومنها** المركب
وهو ما ركب من اللفظين ليس بينهما نسبة فان تضمن الثاني حرفا بنيا
كخمسة عشر وحادي عشر واخواتهما الا اثنى عشر وفرعيه اذ الاول منهما
معرب على المختار والا اعرب الثاني كبعلبك ان لم يكن قبل التركيب مبنيا كسيبويه

التوابع كل فرع باعراب سابقه وهي خمسة **الأول** النعت وهو ما دل على معنى في
متبوعه مطلقا والأغلب استقامة اشتقاقه وهو اما بحال موصوفه و
يتبعه اعرابا وتعريفا وتنكيرا وافرادا وتثنية وجمعا وتذكيرا وتانيثا
او بحال متعلقه ويتبعه في الثلثة الأول واما في البواقي فان رفع ضمير الموصوف
فهو اتى ايضا نحو جاءني امراة كريمة الأب ورجلان كريما الأب ورجال كرام
الأب والا فكالفعل نحو جاءني رجل حسنة جاريته او غالية او غال داره
ولقيت امراتين حسنا عبدهما او قايما او قايمة في الدار جاريتهما **الثاني**
المعطوف بالحرف وهو تابع بواسطة الواو والفاء وثم وحتى وام واما و
او وبل ولا ولكن نحو جاء زيد وعمرو وجمعناكم والأولين وقد يعطف الفعل
على اسم مشابه له وبالعكس ولا يحسن العطف على المرفوع المتصل بارزا او مستترا
الا مع الفصل بالمنفصل او فاصل ما او توسط لا بين العاطف والمعطوف نحو
جئت انا وزيد ويدخلونها ومن صلح وما اشركنا ولا اباؤنا **تتمة** ويعاد
الخافض على المعطوف على ضمير المجرور نحو مررت بك وبزيد ولا يعطف على
معمولي عاملين مختلفين على المشهور الا في نحو في الدار زيد والحجرة عمرو

الثالث

الثالث التاكيد وهو تابع يفيد تقرير متبوعه او شمول الحكم لافراده وهو
اما لفظي وهو اللفظ المكرر او معنوي والفاظه النفس والعين ويطابقان
المؤكد غير التثنيه وهما فيها كالجمع تقول جاء زيد نفسه والزيدان انفسهما
وكلا وكلتا للمثنى وكل وجميع وعامة لغيره من ذي اجزاء يصح افتراقها ولو حكما
نحو شريت العبد كله ويتصل بضمير مطابق للمؤكد وقد يتبع كل باجمع و
اخواته مطابقة **مسئلتان** لا تؤكد النكرة الا مع الفائدة ومن ثم امتنع
رايت رجلا نفسه وجاز شريت عبدا كله ولذا اكد المرفوع المتصل بارزا
او مستترا بالنفس او العين فبعد المنفصل نحو قوموا انتم انفسكم وقمت انت
نفسك **الرابع** البدل وهو التابع المقصود اصالة بما نسب الى متبوعه
وهو بدل الكل من الكل والاشتمال وهو الذي اشتمل عليه المبدل منه بحيث
يتشوق السامع الى ذكره نحو يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه والبدل
المباين وهو ان ذكر للمبالغة سمي بدل بداء كقولك حبيبي قمر شمس ويقع
من الفصحاء او للتدارك الغلط فبدل غلط نحو جاء زيد الفرس ولا يقع من فصيح
هداية لا يبدل الظاهر من المضمر بدل الكل الا من الغايب نحو ضربته زيدا

قال بعض المحققين لا يبدل المضمر من مثله ولا من الظاهر وما مثل به لذلك
مصنوع على العرب وقمت انت ولقيت زيدا اياه تاكيد لفظي **الخامس** عطف
البيان وهو تابع يشبه الصفة في توضيح متبوعه نحو جاء زيد اخوك ويتبعه
في اربعة من عشرة كالنعت ويفرق عن البدل في نحو هند قام اخوها زيد لان
المبدل منه مستغنى عنه وهنا لا بد منه وفي نحو يا زيد الحارث وجاء الضارب
الرجل زيد لان البدل في نية التكرار العامل ويا الحارث والضارب زيد ممتنعان

اسماء العاملة للشبه بالافعال هي ايضا خمسة **الاول** المصدر وهو اسم
للحدث الذي اشتق منه الفعل ويعمل عمل فعله مطلقا الا اذا كان مفعولا
مطلقا الا اذا كان بدلا عن الفعل فوجهان والاكثر ان يضاف الى فاعله
ولا يتقدم معموله عليه واعماله مع اللام ضعيف كقوله النكاية اعدا
٢ و٣ اسم الفاعل واسم المفعول فاسم الفاعل ما دل على حدث وفاعله على معنى
الحدوث فان كان صلة لال عمل مطلقا والا فبشرط كونه للحال والاستقبال
واعتماده على نفي او استفهام او مخبر عنه او موصوف او ذي حال فلا يعمل
بمعنى الماضي خلافا للكسائي وكلبهم باسط ذراعيه حكاية حال واسم المفعول

ما دل على حدث ومفعوله وهو في العمل وشرطه كاخيه **الرابع** الصفة
المشبهة وهي ما دل على حدث وفاعله على معنى الثبوت ويفرق عن اسم الفاعل
بصوغها من اللازم دون المتعدي كحسن وصعب وبعدم جواز كونها صلة
لال وبعملها من غير شرط زمان وبمخالفة فعلها في العمل وبعدم جريانها
على المضارع **تبصرة** ولمعمولها ثلث حالات الرفع بالفاعلية والنصب
على التشبيه بالمفعول ان كان معرفة والتميز ان كان نكرة والجر بالاضافة
وهي مع كل من هذه الثلثة اما باللام او لا والمعمول مع كل من الستة اما
مضاف او باللام او مجرد فصارت ثمانية عشر فالممتنع الحسن وجهه والحسن
وجه والخلف فحسن وجهه اما البواقي فالاحسن ذو الضمير الواحد وهو
تسعة والحسن ذو الضميرين وهو اثنان والقبيح الخالي وهو اربعة **الخامس**
اسم التفضيل وهو ما دل موصوف بزيادة على غيره وهو افعل للمذكر وفعلى
للمؤنث ولا يبنى الا من ثلاثي تام متصرف قابل للتفاضل غير مصوغ منه افعل
لغير التفضيل فلا يبنى من نحو دحرج ونعم وصار ومات ولا من عور وخضر
وحمق لمجيء اعور واخضر واحمق لغيره فان فقد شرط توصل باشد ونحوه

ولحوق من هنبقة شاذ وابيض من اللبن نادر **تتمة** ويستعمل اما عن او
بال او مضافا فالاول مفرد مذكر دائما نحو هند والزيدان افضل من عمرو
وقد يحذف من نحو الله اكبر والثاني يطابق موصوفه ولا يجامع من نحو هند
الفضلى والزيدان الافضلان والثالث ان قصد تفضيله على من اضيف اليه
وجب كونه منهم وجازت المطابقة وعدمها نحو الزيدان اعلما الناس او
اعلمهم وعلى هذا يمتنع يوسف احسن اخوته وان قصد تفضيله مطلقا
فمفرد مذكر مطلقا نحو يوسف احسن اخوته والزيدان احسن اخوتهما اي
احسن الناس من بينهم **تبصرة** ويرفع الضمير المستتر اتفاقا ولا ينصب
المفعول اجماعا ورفعه للظاهر قليل نحو رايت رجلا احسن منه ابوه ويكثر
ذلك في نحو ما رايت رجلا احسن في عينه الكحل منه في عين زيد لانه بمعنى
الفعل **فصل** موانع صرف الاسم تسع فعجمة وجمع وتانيث وعدل ومعرفة
وزايدتا فعلان ثم تركيب كذلك وزن الفعل والتاسع الصفة فالعجمة تمنع
صرف العلم العجمي العلمية بشرط زيادته على الثلاثة كابرهيم ولا اثر لتحرك الاوسط
عند الاكثر **فالجمع** يمتنع صرف وزن مفاعل ومفاعيل كدراهم ودنانير

بالنيابة

بالنيابة عن علتين والحق به حضاجر للاصل وسراويل للشبيه والتانيث ان كان
بالف حبلى وحمراء ناب عن علتين والا منع صرف العلم حتما ان كان بالتاء
كطلحة او زايدا على الثلاثة كزينب او محرك الاوسط كسقر او عجميا كجور فلا
يحتم صرف هند خلافا للزجاج والعدل يمنع صرف الصفة المعدولة عن
اصلها كثلاث ومربع وكاخر في مررت بنسوة اخر اذ القياس بنسوة آخر
لان الاسم التفضيل المجرد عن اللام والاضافة مفرد مذكر دائما ويقدر
العدل فيما سمع غير منصرف وليس فيه سوى العلمية كزحل وعمر بتقدير
زاحل وعامر والتعريف بشرط تاثيره في منع الصرف العلمية والالف والنون
يمنع صرف العلم كعمران والوصف الغير القابل للتاء كسكران فعريان
منصرف ورحمن ممتنع والتركيب المزجي يمنع صرف العلم كبعلبك ووزن الفعل
شرطه الاختصاص بالفعل او تصديره بزايد من زوايده ويمنع صرف العلم
كشمر والوصف الغير القابل للتاء كاحمر فيعمل منصرف لوجود يعملة
والوصف يمنع صرف الموازن للفعل بشرط كونها الاصل فيه وعلم قبوله
التاء فاربع في مررت بنسوة اربع منصرف لوجهين وجميع الباب بكسر

مع اللام والاضافة والضرورة **الحديقة الثالثة** فيما يتعلق بالافعال يختص
المضارع بالاعراب فيرتفع بالتجرد عن الناصب والجازم وينتصب باربعة احرف
لن وهي لتاكيد نفي المستقبل وكي ومعناها السببية وان وهي حرف مصدري و
التي بعد العلم غير ناصبة وفي التي بعد الظن وجهان واذن وهي للجواب
والجزاء ونصبه مضمرة مباشرة مقصودا بها الاستقبال نحو اذن اكرمك
لمن قال ازورك وجوز الفصل بالقسم وبعد التالية للواو والفاء الوجهان
تكميل وينتصب بان مضمرة جوازا بعد الحروف العاطفة له على اسم صريح
نحو ولبس عباءة وتقر عيني وبعد لام كي اذا لم تقترن بلا نحو اسلمت لادخل الجنة
ووجوبا بعد خمسة لام الجحود وهي المسبوقة بكون منفي نحو وما كان الله
ليعذبهم واو بمعنى الى او الا نحو لاكرمنك او تعطيني حقي وفاء السببية و
واو المعية المسبوقتين بنفي او طلب نحو زرني فاكرمك ولا تاكل السمك وتشرب
اللبن وحتى بمعنى الى او كي اذا اريد الاستقبال نحو اسير حتى تغرب الشمس واسلمت
حتى ادخل الجنة فان اردت الحال كانت حرف ابتداء **فصل** والجوازم نوعان
فالاول ما يجزم فعلا واحدا وهو اربعة احرف اللام ولا الطلبيتان نحو

ليقم

ليقم زيد ولا تشرك بالله ولم ولما يشتركان في النفي والقلب للمضي ويختص لم
بمصاحبة اداة الشرط نحو ان لم تقم اقم ويجوز انقطاع نفيها نحو لم يكن ثم
كان ويختص لما بجواز حذف مجزومها نحو قاربت المدينة ولما وبكون منفيها متوقعا
غالبا كقولك لما يركب الامير للمتوقع ركوبه **الثاني** ما يجزم فعلين وهو ان
واذما ومن وما ومتى واي وايان واين وحيثما ومهما وانى فالاولان
حرفان والبواقي اسماء على الاشهر وكل منها يقتضي شرطا وجزاء ماضيين
او مضارعين او مختلفين فان كانا مضارعين والاول فالجزم وان كان الثاني
وحده فالوجهان وكل جزاء يمتنع جعله شرطا فالفاء لازمة له كان يكون جملة
اسمية او انشائية او فعلا جامدا او ماضيا مقرونا بقد نحو ان تقم فانا
اقوم او فاكرمني او فعسى ان اقوم او فقد قمت **مسئلة** ويجزم بعد الطلب بان
مقدرة مع قصد السببية نحو زرني اكرمك ولا تكفر تدخل الجنة ومن ثم
امتنع ولا تكفر تدخل النار بالجزم لفساد المعنى **فصل** افعال المدح والذم
افعال وضعت لانشاء مدح او ذم فمنها نعم وبئس وساء وكل منها يرفع فاعلا
معرفا بال او مضافا الى المعرف بها او ضميرا مستترا مفسرا بتمييز ثم يذكر المخصوص

مطابقا للفاعل ويجعل مبتدأ مقدم الخبر او خبر المحذوف المبتدأ نحو نعم
المرأة هند وبئس نساء الرجل الهندات وساء رجلا زيد ومنها حبّ ولا
حبّ وهما كنعم وبئس والفاعل ذا مطلقا وبعده المخصوص ولك ان تاتي قبله
او بعده بتمييز او حال على وفقه نحو حبذا الزيدان وحبذا زيد راكبا او
حبذا امرأة هند **فصل** فعلا التعجب فعلان وضعا لانشاء التعجب
وهما ما أفعلَ وأفعِل به ولا يبنيان الا مما يبنى منه اسم التفضيل ويتوصل
الى الفاقد باشدّ واشدد ولا يتصرف فيهما وما مبتدأ اتفاقا وهل هي بمعنى
شيء وما بعدها خبرها او موصولة وما بعدها صلتها والخبر محذوف خلاف
وما بعد الباء فاعل عند سيبويه وهي زائدة ومفعول عند الاخفش وهي للتعدية
او زائدة **فصل** افعال القلوب افعال تدخل على الاسمية لبيان ما نشأت
عنه من ظن او يقين وتنصب المبتدأ والخبر مفعولين ولا يجوز حذف احدهما
وحده وهي وجد والفى لتيقن الخبر نحو انهم الفوا آباءهم ضالين وجعل و
زعم لظنه نحو زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا وعلم ورأى للامرين والغالب
اليقين نحو انهم يرونه بعيدا ونريه قريبا وظن وخال وحسب لهما والغالب

فيها

فيها الظن نحو حسبت زيدا قائما **مسئلة** اذا توسطت بين المبتدأ والخبر او
تاخرت جاز ابطال عملها لفظا ومحلا ويسمى الالغاء نحو زيد علمت قائم
وزيد قائم علمت واذا دخلت على الاستفهام او النفي او اللام او القسم وجب
ابطال عملها لفظا فقط ويسمى التعليق نحو ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين
احصى وعلمت لزيد قائم **خاتمة** اذا تنازع عاملان ظاهرا بعدها فلك اعمال
ايهما شئت الا ان البصريين يختارون الثاني لقربه وعدم استلزام اعماله
الفصل بالاجنبي والعطف على الجملة قبل تمامها والكوفيين الاول لسبقه
وعدم استلزامه الاضمار قبل الذكر وايهما اعملت اضمرت الفاعل في المهمل
موافقا للظاهر اما المفعول فالمهمل ان كان الاول حذف والثاني اضمر الا
ان يمنع مانع وليس منه نحو حسبني وحسبتهما منطلقين الزيدان منطلقا
كما قاله بعض المحققين **الحديقة الرابعة** في الجمل وما يتبعها الجمل قول تضمن
كلمتين باسناد فهي اعم من الكلام عند الاكثر فان بدئت باسم فاسمية نحو
زيد قائم وان تصوموا خير لكم وان زيدا قائم اذ لا عبرة بالحرف او بفعل
ففعلية كقام زيد وهل قام زيد وزيدا ضربته ويا عبد الله وان احد من

المشركين استجارك لأن المقدر كالمذكور ثم ان وقعت خبرا فصغرى او كان خبر
المبتدا فيها جملة فكبرى نحو زيد قام ابوه فقام ابوه صغرى والجميع كبرى
وقد يكون صغرى وكبرى باعتبارين كما في نحو زيد ابوه غلامه منطلق وقد لا
يكون صغرى ولا كبرى كقام زيد **اجمال** الجمل التي لها محل سبع الخبرية و
الحالية والمفعول بها والمضاف اليها والواقعة جوابا لشرط جازم والتابعة
لمفرد والتابعة لجملة لها محل والتي لا محل لها سبع ايضا المستانفة والمعترضة
والتفسيرية والصلة والمجاب بها القسم والمجاب بها شرط غير جازم والتابعة
لما لا محل له **تفصيل** الاولى مما له محل الخبرية وهي الواقعة خبر المبتداء
او لاحد النواسخ ومحلها الرفع او النصب ولا بد فيها من ضمير مطابق مذكور
او مقدر الا اذا اشتملت على المبتدا او على شامل له او اشارة اليه او كانت
نفس المبتداء الحالية وشرطها ان يكون خبرية غير مصدرة بحرف الاستقبال
ولا بد من رابط فالاسمية بالواو والضمير او احدهما والفعلية ان
كانت مصدرة بمضارع مثبت بدون قد فبالضمير وحده نحو جاء زيد
يسرع او معها مع الواو نحو لم تؤذونني وقد تعلمون والا فكالاسمية

ولابد

ولا بد مع الماضي المثبت من قد ولو تقديرا **الثالثة** الواقعة مفعولا بها
ويقع محكية بالقول نحو قال اني عبد الله ومفعولا ثانيا لباب ظن وثالثا
لباب اعلم ومعلقا عنها العامل نحو لنعلم اي الحزبين احصى وقد تنوب
عن الفاعل ويختص ذلك بباب القول نحو يقال زيد عالم **الرابعة** المضاف
اليها وتقع بعد ظروف الزمان نحو والسلام على يوم ولدت واذكروا
اذ انتم قليل وبعد حيث ولا يضاف الى الجمل من ظروف المكان سواها و
الاكثر اضافتها الى الفعلية **الخامسة** الواقعة جوابا الشرط جازم مقرونة
بالفاء او اذا الفجائية ومحلها الجزم نحو من يضلل الله فلا هادي له وان
تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون واما نحو ان تقم اقم وان
قمت قمت فالجزم فيه للفعل وحده **السادسة** التابعة لمفرد ومحلها
بحسبه نحو واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ونحو اولم يروا الى الطير
فوقهم صافات ويقبضن **السابعة** التابعة لجملة لها محل ومحلها
بحسبها نحو زيد قام وقعد بالعطف على الصغرى ويقع بدلا لا يشترط كونها
اوفى بتادية المراد نحو اقول له ارحل لا تقيمن عندنا **تفصيل آخر** للاولى

٣٠٧

مما لا محل له المستانفة وهي المفتتح بها الكلام او المنقطعة عما قبلها نحو فلا
يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا وكذلك جملة العامل الملغى لتاخره اما
الملغى لتوسطه فجملة معترضة **الثانية** المعترضة وهي المتوسطة بين
شيئين من شانهما عدم توسط اجنبي بينهما وتقع غالبا بين الفعل ومعموله
والمبتدا وخبره والموصول وصلته والقسم وجوابه والموصوف وصفته
الثالثة المفسرة وهي الفضلة الكاشفة لما يليه نحو ان مثل عيسى عند الله
كمثل آدم خلقه من تراب والاصح انه لا محل لها وقيل هي بحسب ما يفسره
الرابعة صلة الموصول ويشترط كونها خبرية معلومة للمخاطب مشتملة
على ضمير مطابق للموصول **الخامسة** المجاب بها القسم نحو والقران الحكيم
انك لمن المرسلين ومتى اجتمع شرط وقسم اكتفي بجواب المتقدم منهما
الا اذا تقدمهما ما يفتقر الى خبر فيكتفى بجواب الشرط مطلقا **السادسة**
المجاب بها شرط غير جازم نحو اذا جئتني اكرمتك وفي حكمها المجاب بها
شرط جازم ولم يقترن بالفاء ولا باذا نحو ان تقم اقم **السابعة** التابعة
لما لا محل له نحو جاء في زيد فاكرمته وجاء الذي زارني واكرمته اذا لم يجعل

الواو

الواو للحال بتقدير قد **خاتمة** في احكام الجار والمجرور والظرف اذا وقع
احدهما بعد المعرفة المحضة فحال او النكرة المحضة فصفة او غير المحضة
فمحتمل لهما ولا بد من تعلقهما بالفعل او بما فيه رايحته ويجب حذف المتعلق
اذا كان احدهما صفة او صلة او خبرا او حالا واذا كان كذلك واعتمد
على نفي او استفهام جاز ان يرفع الفاعل نحو جاء الذي في الدار ابوه وما
عندي احد وافي الله شك **الحديقة الخامسة** في المفردات الهمزة حرف
ترد لنداء القريب والمتوسط وللمضارعة وللتسوية وهي الداخلة على
جملة في محل المصدر نحو سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وللاستفهام
فيطلب بها التصور والتصديق نحو ازيد في الدار ام عمرو افي الدار زيد
ام في السوق بخلاف هل لاختصاصها بالتصديق أن بالفتح والتخفيف
ترد اسمية وحرفية فالاسمية هي ضمير المخاطب كانت وانتما اذ ما بعدها
حرف خطاب اتفاقا والحرفية ترد ناصبة للمضارع ومخففة من المثقل
ومفسرة وشرطها التوسط بين جملتين اوليهما بمعنى القول وعدم دخول
جار عليها وزايدة وتقع غالبا بعد لما وبين القسم نحو والله ان لو قمت

قت ولو انْ بالكسر والتخفيف ترد شرطية ونافية نحو ان الكافرون الا في
غرور ومخففة من الثقيلة نحو وان كل لما جميع لدينا محضرون في
قراءة التخفيف ومتى اجتمعت ان وما فالمتاخر منهما زايد م انّ بالفتح والتشديد
حرف تاكيد وتؤول مع معموليها بمصدر من لفظ خبرها ان كان مشتقا وبالكون
ان كان جامدا نحو بلغني انك منطلق وان هذا زيد انّ بالكسر والتشديد
ترد حرف تاكيد تنصب الاسم وترفع الخبر ونصبهما لغة وقد تنصب ضمير شان
مقدر والجملة خبرها وحرف جواب كنعم للمبرّد ومن ذلك قوله تعالى ان هذان
لساحران وردّ بامتناع اللام في خبر المبتداء اذ ترد ظرفا للماضي فيدخل
على الجملتين وقد يضاف اليها اسم زمان نحو حينئذ ويومئذ وللمفاجاة بعد
بينما او بينا وهل هي ح ظرف او حرف خلاف اذا ترد ظرفا للمستقبل
فيضاف الى شرطها وتنصب بجوابها ويختص بالفعلية واذا السماء انشقت
مثل وان احد من المشركين وللمفاجاة فيختص بالاسمية والخلاف فيها
كاختها ام ترد للعطف متصلة ومنقطعة فالمتصل المرتبط ما بعدها
بما قبلها ومنقطع بعد همزة التسوية والاستفهام والمنقطعة كبل وفي

تعريف

تعريف وهي لغة حمير اَمّا بالفتح والتشديد حرف تفصيل غالبا وفيها معنى
الشرط للزوم الفاء وعوض بينها عن فعلها جزء مما في حيزها وفيه اقوال
وقد يفارق التفصيل كالواقعة اوايل الكتب اِمّا بالكسر والتشديد حرف
عطف على المشهور وترد للتفصيل نحو اما شاكرا واما كفورا وللابهام
والشك والتخيير والاباحة واِمّا الاخيرة قبل المعطوف عليه بها ولا تنفك
عن الواو غالبا ايّ بالفتح والتشديد ترد اسم شرط نحو ايّا ما تدعوا فله
الاسماء الحسنى واسم استفهام نحو اي الرجلين قام ودالة على معنى الكمال
نحو مررت برجل اي رجل ووصلة لنداء ذي اللام نحو يا ايها الرجل و
موصولة ولا يعرب من الموصولات سواها نحو اكرم ايّا اكرمك بل حرف
عطف ويفيد بعد الاثبات صرف الحكم عن المعطوف عليه الى المعطوف
وبعد النفي والنهي تقرير حكم الاول واثبات ضده للثاني او نقل حكمه
اليه عند بعض حاشا ترد للاستثناء حرفا جارّا او فعلا جامدا وفاعلها
مستتر عايد الى مصدر مصاغ مما قبلها او اسم فاعل او بعض مفهوم منه
وللتنزيه نحو حاشا لله وهل هي اسم بمعنى براءة او فعل بمعنى برئت اقوال

٣٠٩

فعل بمعنى ابرء خلافاً حتى ترد عاطفة بجزء اقوى او اضعف بمهلة ذهنية و
تختص بالظاهر عند بعض وحرف ابتداء وتدخل على الجمل وجارة فتختص
بالظاهر خلافاً للمبرد وقد تنصب بعدها المضارع بان مضمرة لا بها خلافاً
للكوفيين الفاء ترد رابطة للجواب الممتنع جعله شرطاً وحصر في ستة مواضع
ولربط شبه الجواب نحو الذي يأتيني فله درهم وعاطفة فيفيد التعقيب
والترتيب بنوعيه فالحقيقي نحو قام زيد فعمرو والذكري نحو ونادى نوح
ربه فقال وقد تفيد ترتب لاحقها على سابقها فيسمى فاء السببية نحو
فتصبح الارض مخضرة وقد تخصص باسم النتيجة والتفريع وقد تنبئ عن محذوف
فتسمى فصيحة عند بعض نحو فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت قد ترد اسما بمعنى
يكفي او حسب نحو قدني او قدي درهم وحرف تقليل مع المضارع وتحقيق
مع الماضي غالباً قيل وقد تقربه من الحال ومن ثم التزمت في الحالية المصدرة
وفيه بحث مشهور قط ترد اسم فعل بمعنى انته وكثيراً ما تحلى بالفاء نحو قام
زيد فقط وظرفاً لاستغراق الماضي منفياً وفيها خمس لغات ولا تجامع
مستقبلاً كم خبرية واستفهامية ويشتركان في البناء والافتقار الى التمييز

ولزوم

ولزوم الصدر ويختص الخبرية بجر التمييز مفرداً او مجموعاً والاستفهامية
بنصبه ولزوم افراده كيف ترد شرطية فتجزم الفعلين عند الكوفيين
واستفهامية فيقع خبراً في نحو كيف زيد وكيف كنت ومفعولاً في نحو كيف ظننت
زيداً وحالاً في نحو كيف جاء زيد لو ترد شرطية فتقتضي امتناع
شرطها واستلزامه بجوابها وتختص بالماضي ولو مؤولاً وبمعنى
ان الشرطية وليست جازمة خلافاً لبعضهم وبمعنى ليت نحو
لو ان لنا كرة ومصدرية وقد مضت لولا حرف ترد
لربط امتناع جوابه بوجود شرطه ويختص بالاسمية ويغلب
معها حذف الخبر ان كان كوناً مطلقاً وللتوبيخ فيختص بالماضي
وللتحضيض والعرض فيختص بالمضارع ولو تأويلاً لما ترد لربط
مضمون جملة بوجود مضمون اخرى نحو لما قمت قمت
وهل هي ظرف او حرف خلاف وحرف استثناء نحو ان كل نفس لما
عليها حافظ وجازمة للمضارع كلم ويفترقان في خمسة امور
ما ترد اسمية وحرفية فالاسمية ترد موصولة ونكرة



موصوفة نحو مررت بما معجب لك وصفة لنكرة نحو
لأمرٍ ما يجدع قصير انفه وشرطية زمانية وغير
زمانية واستفهامية والحرفية ترد مشبهه بليس
ومصدرية زمانية وغير زمانية وصله وكافه هل
حرف استفهام ويفترق عن الهمزة بطلب التصديق
وحده وعدم الدخول على العاطف والشرط واسم بعده
فعل والاختصاص بالايجاب فلا يقال هل لم يقم بخلاف
الهمزة نحو الم نشرح لك صدرك اللهم اشرح
صدورنا بانوار المعارف ونور قلوبنا بحقايق
اللطايف واجعل ما اوردناه في هذه الوريقات
خالصا لوجهك الكريم وتقبله منا انك انت
السميع العليم فانا نتوسل اليك بحبيبك
محمد سيد المرسلين وآله الائمة
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين

والحمد

والحمد لله رب العالمين تمت الرسالة الشريفه
على يد فقير الحقير المذنب العاصي
مير جعفر في شهر ربيع الثاني
سنة ١٠٦٩
تم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة
والسلام على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق ونورا به الاقتداء يليق
وعلى آله واصحابه الذين سعدوا مناهج الصدق بالتصديق وصعدوا معارج
معارج الحق بالتحقيق **وبعد** فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق
والكلام وتقريب المرام من تقرير عقايد الاسلام جعلته تبصرة لمن
حاول التبصر لدى الافهام وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام سيما
الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية والسلام لا
زال له من التوفيق قوام ومن التاييد عصام وعليه التوكل وبه الاعتصام
القسم الاول في المنطق **مقدمة** العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا
فتصور ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول

لتحصيل

لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم عنه وهو المنطق
وموضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل الى مطلوب
تصوري فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة **فصل** دلالة اللفظ على تمام ما
وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام ولا بد من اللزوم
عقلا او عرفا ويلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس والموضوع ان قصد
بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب اما تام خبر او انشاء واما ناقص تقييدي
او غيره والا فمفرد وهو ان استقل فمع الدلالة بهيئته على احد الازمنة
كلمة وبدونها اسم والا فاداة **وايضا** ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعا
علم وبدونه متواطئ ان تساوت افراده ومشكك ان تفاوتت باولية او اولوية
وان كثر فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى
الناقل والا فحقيقة ومجاز **فصل** المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين
فجزئي والا فكلي امتنعت افراده او امكنت ولم توجد او وجد الواحد فقط مع
امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه **والكليان** ان تفارقا
كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان ونقيضاهما

كذلك او من جانب فاعم والاخص مطلقا ونقيضاهما بالعكس والاخص من وجه بين
نقيضيهما تباين جزئي كالمتباينين وقد يقال الجزئي للاخص وهو اعم
والكليات خمس الاول الجنس وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في
جواب ما هو فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب
عنها وعن الكل فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم الثاني النوع وهو المقول
على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو وقد يقال على الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ويختص باسم الاضافي كالاول
بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الانسان وتفارقهما في الحيوان
والنقطة ثم الاجناس تترتب متصاعدة الى العالي ويسمى جنس الاجناس و
الانواع متنازلة الى السافل ويسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات
الثالث الفصل وهو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته فان
ميزه عن المشاركات في الجنس القريب فقريب او البعيد فبعيد واذا نسب الى
ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل ولا
عكس والمقسم بالعكس الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة

واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها وكل
منهما ان امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية او الى الوجود بين
يلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم وغير بين بخلافه
والا فعرض مفارق يدوم او يزول بسرعة او بطوء خاتمة مفهوم الكلي
يسمى كليا منطقيا ومعروضه طبيعيا والمجموع عقليا وكذا الانواع الخمسة
والحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه فصل التصورات معرف
الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا
يصح بالاعم والاخص والمساوي معرفة والاخفى والتعريف بالفصل القريب
حد وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص ولم يعتبروا
بالعرض العام وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم كاللفظي وهو ما يقصد به
تفسير مدلول اللفظ فصل القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان
الحكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فحملية موجبة او سالبة ويسمى المحكوم
عليه موضوعا والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة وقد استعير لها
هو والا فشرطية ويسمى الجزء الاول مقدما والثاني تاليا والموضوع ان كان

مشخصاً سميت القضية شخصية ومخصوصة وان كان نفس الحقيقة فطبيعية
والا فان بين كمية افراده كلاً او بعضاً فمحصورة كلية او جزئية وما به
البيان سور والا فمهملة وتلازم الجزئية ولا بد في الموجبة من وجود
الموضوع محققاً وهي الخارجية او مقدراً فالحقيقية او ذهناً فالذهنية
وقد يجعل حرف السلب جزءاً من جزء فتسمى معدولة والا فمحصلة **وقد يصرح**
بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة فان كان الحكم بضرورة النسبة
ما دام ذات الموضوع فضرورية مطلقة او ما دام وصفه فمشروطة عامة
او في وقت معين فوقتية مطلقة او غير معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها ما دام
الذات فدائمة او ما دام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة
او بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط وقد يقيد العامتان
والوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتي فتسمى المشروطة الخاصة و
العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد يقيد المطلقة العامة باللا
ضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية او باللادوام الذاتي
فتسمى الوجودية اللادائمة وقد يقيد الممكنة العامة باللاضرورة من الجانب

الموافق

الموافق ايضاً فتسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارة
الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية موافقتي
الكمية لما قيد بهما **فصل** الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على
تقدير اخرى او نفيها عنه لزومية ان كان ذلك لعلاقة والا فاتفاقية
ومنفصلة ان حكم فيها بتنافي نسبتين او لا تنافيهما صدقاً وكذباً وهي
الحقيقية او صدقاً فقط فمانعة الجمع او كذباً فقط فمانعة الخلو وكل منهما
عنادية ان كان التنافي لذات الجزئين والا فاتفاقية ثم الحكم في الشرطية
ان كان على جميع تقادير المقدم فكلية او بعضها مطلقاً فجزئية او معيناً
فشخصية والا فمهملة وطرفا الشرطية الطرفين في الاصل قضيتان
حمليتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفتان الا انهما اخرجتا
بزيادة اداة الاتصال والانفصال عن التمام **فصل** التناقض اختلاف
القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولا بد من
الاختلاف في الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها والنقيض للضرورية
الممكنة العامة وللدائمة المطلقة العامة وللمشروطة العامة الحينية

الممكنة والعرفية العامة الحينية المطلقة وللمركبة المفهوم المردد بين نقيض الجزئين لكن لابد في الجزئية بالنسبة الى كل فرد العكس المستوي تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف والموجبة انما تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او التالي والسالبة الكلية تنعكس كلية والا لزم سلب الشيء عن نفسه والجزئية لا تنعكس اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة والخاصتان حينية لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة ولا عكس للممكنتين ومن السوالب تنعكس الدائمتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان عرفية لا دائمة في البعض والبيان في الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال ولا عكس للبواقي بالنقض **عكس النقيض** تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف او جعل نقيض الثاني اولا مع مخالفة الكيف وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس والبيان البيان والنقيض النقيض فذكر وقد بين انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية هنا

وبين السالبة الجزئية الى العرفية الخاصة **فصل** القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر فان كان مذكورا فيه بمادته وهيئته فاستثنائي والا فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب من الحملي يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر اوسط وما فيه الاصغر الصغرى والاكبر الكبرى والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الشكل الاول او محمولهما فالثاني او موضوعهما فالثالث او عكس الاول فالرابع ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وفعليتها مع كلية الكبرى لينتج الموجبتان مع الموجبة الموجبتين ومع السالبة السالبتين بالضرورة وفي الثاني اختلافهما في الكيف وكلية الكبرى مع دوام الصغرى او انعكاس السالبة الكبرى وكون الممكنة مع ضرورية او كبرى مشروطة لينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان في الكم ايضا سالبة جزئية بالخلف او عكس الكبرى او الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفي الثالث ايجاب الصغرى وفعليتها مع كلية احديهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او بالعكس موجبة جزئية ومع السالبة الكلية

او الجزئية سالبة جزئية بالخلف او عكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب
ثم النتيجة وفي الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما مع
كلية احديهما لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع
السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما
مع الموجبة الجزئية موجبة جزئية ان لم يكن سلب والا فسالبة
بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او بعكس المقدمتين او بالرد
الى الثاني بعكس الصغرى او الى الثالث بعكس الكبرى **وضابطة**
شرايط الاربعة انه لابد لها اما من عموم موضوعية الاوسط
مع ملاقاته للاصغر بالفعل او حمله على الاكبر واما من عموم
موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف مع منافاة نسبة وصف
الاوسط الى وصف الاكبر لنسبة الى ذات الاصغر **فصل** الشرطي
من الاقتراني اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية
ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وينعقد
الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول **فصل** الاستثنائي ينتج من

المتصلة

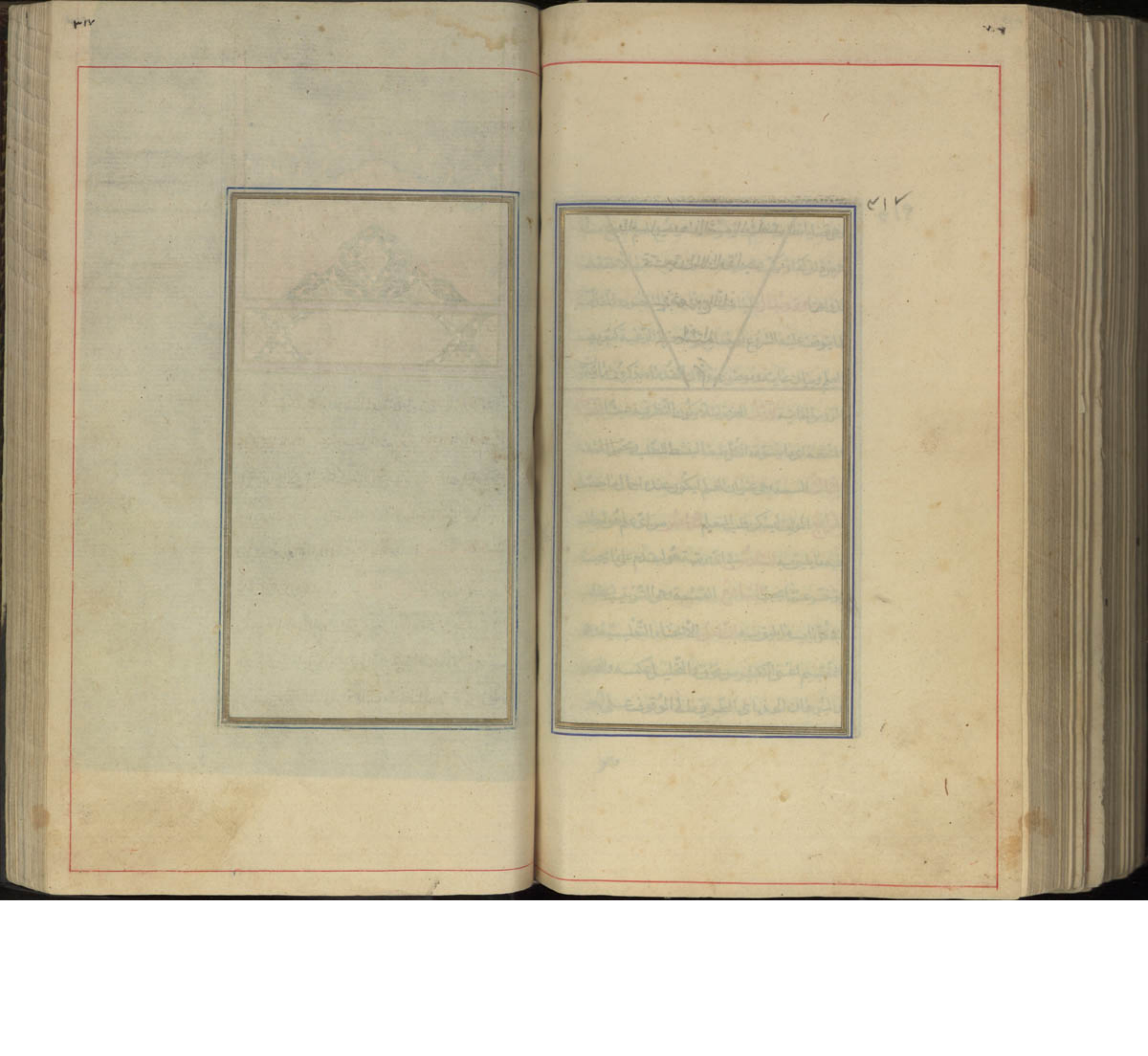
المتصلة وضع المقدم ورفع التالي والحقيقية وضع كل كمانعة الجمع ورفعه
كمانعة الخلو وقد يخص باسم قياس الخلف ما يقصد به اثبات المطلوب
بابطال نقيضه مرجعه الى استثنائي واقتراني **فصل** الاستقراء
تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي والتمثيل بيان مشاركة لاخر في علة
الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران والترديد **فصل**
القياس اما برهاني يتألف من اليقينيات واصولها الاوليات
والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات
ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة في الذهن علة لها في الواقع
فلمي والا فاني واما جدلي يتألف من المشهورات والمسلمات
واما خطابي يتألف من المقبولات والمظنونات واما شعري يتألف
من المخيلات واما سفسطي يتألف من الوهميات والمشبهات **خاتمة**
اجزاء العلوم الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن اعراضها
الذاتية والمبادي هي حدود الموضوعات واجزائها واعراضها
ومقدمات بينة او ماخوذة يبتنى عليها قياسات العلم والمسائل

٤١٩

وهي قضايا تطلب في العلم وموضوعاتها موضوع العلم او نوع منه او
عرض ذاتي له او مركب وعمولاتها امور خارجة عنها لاحقة لها
لذواتها وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقصود والمقدمات
لما يتوقف عليه الشروع بوجه الخبرة وفرط الرغبة كتعريف
العلم وبيان غايته وموضوعه وكان القدماء يذكرون ما يسمون
الرؤوس الثمانية اولها الغرض لئلا يكون النظر فيه عبثا الثاني
المنفعة اي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط للطلب ويحمل المشقة
الثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عنده اجمال ما يفصله
الرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم الخامس من اي علم هو ليطلب
فيه ما يليق به السادس في اي مرتبة هو ليقدم على ما يجب و
يؤخر عما يجب السابع القسمة وهي الترتيب ليطلب
في كل باب ما يليق به الثامن الانحاء التعليمية وهي
التقسيم اعني التكثير من فوق والتحليل عكسه والتحديد
والبرهان الحد اي الطريق الى الوقوف على الحق

والعمل

والعمل به وهذا اشبه بالمقاصد
تمت بعون الملك الوهاب
في شهر ربيع الثاني
سنة ١٠٦٩
تم



حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه

فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا

الى غرر فوايد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي

اعتمادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد

وسميته بتجريد العقايد ورتبته على ستة مقاصد **المقصد الاول** في

الامور العامة وفيه فصول ثلثة **الفصل الاول** في الوجود والعدم و

تحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه

او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف

من الوجود والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء

على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل ويتردد الذهن

حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة

فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها ولانفكاكهما

تعقلا ولتحقق الامكان وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفاء

التناقض وتركب الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي فزيادته عليها في التصور

وهو منقسم الى الذهني والخارجي والا بطلت الحقيقة والموجود في الذهن

انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود معنى يحصل به

الماهية في العين بل الحصول ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض ولا

ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقولات ولا ينافيها ويساوق

الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق بدونه

مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف واتحاد الموجود مع عدم تعقل الزايد

ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات والامكان امر اعتباري يعرض

لما وافقونا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة

والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض

ويوقصتو ابالحال بعضها والعدم بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام الكل باطل فبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم ومن استغناء تاثير المؤثر فيها وتباينها ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وفي امكان وصفه بالجسمية وفي وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة ومن قسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق ويقابله عدم مثله قد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله عدم مثله ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها فليس جزء من غيره مطلقا والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافي

عدم

عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا يتعاكس عدما وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية واذا حمل الوجود او جعل رابطة يثبت مواد ثلثة في انفسها وجهات في العقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان وكذا العدم والبحث في تعريفها كالوجود وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابهما ونعتا الخلو بين الثلثة في الممكنات ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرين والخاص فقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم

واستحالة التسلسل ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب ولو كان الامتناع
ثبوتيا لزم امكان الممتنع ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه و
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والوجوب شامل للذات
وغيرها وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة
الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري وكل ممكن العروض ممكن ذاتي ولا عكس واذا لاحظ الذهن الممكن
موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب ولا يتصور الاولوية
لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل
فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه
قضية فعلية والامكان لازم والا يجب الماهية او يمتنع ووجوب الفعليات
يقارن جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام
الى النقص والاستعداد قابل للشدة والضعف بعدم ويوجد للمركبات وهو غير

الامكان

الامكان لذاته والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث
والسبق والمقابلان اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية
او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي ومقول بالتشكيك ويحفظ الاضافة
بين المضافين في انواعه وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته والتقدم دائما
يعارض زماني او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان
والا تسلسل والحدوث متحقق والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان
بانقطاع الاعتبار ويصدق الحقيقي منهما ومن الذاتي والغيري ويستحيل صدق
الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يجوز وجوده عليه والا
لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض
لعدمه وتغاير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر
البطلان والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل
وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهاتهما والماهية
والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية

وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان يتصور جميع
الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار
قسيم باعتبار ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض ولهذا انقسم الموجود
الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية
لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت واذا حكم الذهن
على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه
باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب ثم الوجود والعدم
قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من
وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا و
التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو اشتد
واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا والحمل
والوضع من المعقولات الثانية كالامكان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية
والا تسلسل ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما الموجود في

الكتابة

الكتابة والعبارة فمجازي والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه
وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان و
الحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية وقسمة الموجود الى الواجب والممكن تدل
على الموجود من حيث هو قابل للتقييد بعدم والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل
وقد يكون معقولا باعتبار ذاته وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان
يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي والحكم بحاجة الممكن ضروري و
خفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح والمؤثرية اعتبار عقلي والمؤثر يؤثر
في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وتأثير المؤثر في الماهية
ويحصر وجوب لاحق وعدم الممكن مستند الى عدم علته والممكن الباقي
مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث ولهذا جاز
استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار
ولا قديم سوى الله تعالى لما سيأتي ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم

التسلسل والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولاستناده اليه **الفصل الثاني**
في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق
غالبا على الأمر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني
المعقولات حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق
على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي
ليست الا هي ولو سئلت بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها
وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا
ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء فلا يوجد الا في
الأذهان وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء
من الأشخاص والصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة
للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات
ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة فالماهية منها بسيطة وهي ما لا
جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما
اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص

مع اعتبارهما بما مضى وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط وهما قد يقومان
بانفسهما وقد يفتقران الى المحل والمركب يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما
بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغنى عن السبب فباعتبار الذهن بين
وباعتبار الخارج غني فيحصل خواص ثلثة واحدة متعاكسة واثنان اعم ولا
بد من حاجة ما لبعض الأجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد
وهو قد يتميز في الخارج وقد يتميز في الذهن فقط واذا اعتبر عروض العموم
ومضايفه فقد يتباين وقد يتداخل وقد يؤخذ مواد وقد يؤخذ محمولة
فيعرض لها الجنسية والفصلية البتة وجعلاهما واحد والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة وما لا جنس له لا فصل له وكل فصل تام فهو واحد
ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة فلا تركيب عقلي الا منهما
ويجب تناهيهما وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما ومنهما عوال
وسوافل ومتوسطات وفصل كل جنس يكون في مرتبة ومن الجنس ما هو مفرد
وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وهما اضافيان وقد
يجتمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل واذا نسب الى ما يضاف

اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا والتشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظر
اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر
وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها ولا يحصل التشخص
بانضمام كلي عقلي الى مثله والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز الشيء بالاخر
والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج
تحت غيره متميز والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير
من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقها الوحدة ولا يمكن تعريفها الا باعتبار
اللفظ وهي الكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف في الاقسام
وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة ويقابلهما
لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما
ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم يقوم
جهة الكثرة ولم يعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت الكثرة موضوعات
او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية

او فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول
مطلق والا فنقطة ان لها مفهوم زايد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب و
بعض هذه اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة في الوصف
العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه والاتحاد محال فالهوهو
يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سبق والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ
للعدد والمتقوم بها لا غير ولذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي
نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق
هي انواع العدد وكل واحد منها اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم
بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه والوحدة قد يعرض لذاتها فتقابلها
ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها شركة فيتخصص
بالمشهورية وكذا المقابل ويضاف الى معروضها باعتبارين والمقابلها
بثالث وكذا المقابل ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل المتنوع الى
انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد

٣٢٤

الملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان
ويتعاكس هو وما قبله في الحقيقي والمشهوري وتقابل التضايف ويندرج تحت الجنس
باعتبار عارض ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب ويقال للاول التناقض
ويحق التناقض في القضايا بشرايط ثمان وهذا في القضايا الشخصية اما المحصورة
فبشرايط تسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيتان صادقتان
في الموجهات يشترط عاشر هو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما
صدقا وكذبا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجود
صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلهما وقد يستلزم الموضوع
احد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو والاتصاف
بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع
باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحد

الفصل الثالث

في العلة والمعلول
كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر
معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالفاعل مبدأ التاثير وعند
وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم ولا يجوز

بقاء

بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد ومع وحدته يتحد المعلول اثر يعرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات ثابت له وجودا او وجوبا بالغير وامكانا بالذات وهذا الحكم ينعكس
على نفسه وفي الوحدة النوعية لا ينعكس والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما
مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان
فيهما ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما
ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة واجبة
لذاتها هي طرف السلسلة والتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية واخرى
لم يفصل منها لان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد بتعدد كل واحد منهما
باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احد النسبتين على الاخرى من حيث
السبق ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه
وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء علة ناقصة اذ الجملة لا يجب به وكيف
يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة ويتكافأ النسبتان
في طرفي النقيض والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما
ويجب التغاير بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة

والا فلا ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية
لشخص آخر والا لم يتناهى الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره ولعدم تقدمه وتكافؤهما
ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه والفعل بتا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل
ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع بها الفعل والحركة الى مكان تتبع الارادة
بحسبها وجزئيات تلك تتبع تخيلات وارادة جزئية يكون السابق من هذه
علة للسابق من تلك فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها
المعدة لحصول اخرى ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع والتناهي بحسب
المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر لان
القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء
عرض التناهي والجزء المتقوم بالحال قابل له ومادة المركب فقبوله ذاتي وقد يحصل
القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب
وجزء فاعل الحركة وهو لحدوه والغاية علة بماهيتها العلية العلة الفاعلية معلولة
في وجودها للمعلول وهي ثابتة لكل قاصد اما القوة الحيوانية الحركة فغايتها

الوصول

الوصول اليه المنتهى وهو قد يكون غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل
فالحركة باطلة والا فهو جزاف او عادة او قصد ضروري او عبث او جزاف واثبتوا
للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات والعلة مطلقا قد يكون بسيطة وقد يكون
مركبة وايضا اما بالقوة او بالفعل واما كلية او جزئية اما ذاتية او عرضية اما
عامة او خاصة قريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة والعدم للحادث من
المبادي العرضية والفاعل في الطرفين واحد والموضوع كالمادة وافتقار الاثر
انما هو في احد طرفيه والاسباب الماهية غير اسباب الوجود ولابد للعدم من سبب
وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف او ضد والاعداد
قريب او بعيد ومن العلل العرضية ما هو معد **المقصد الثاني** في الجواهر و
الاعراض وفيه فصول **الفصل الاول** في الجواهر الممكن اما ان يكون
موجودا في الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته
وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا لآخر
وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم والموضوع و
يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع

والعرض مباينة ويصدق العرض على الحال والحال جزئيا والجوهرية والعرضية من ثواني
المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول
منها اشتراك عرضي ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء
العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر ووحدة المحل لا يستلزم وحدة
الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين و
الموضوع من المشخصات وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط ولا وجود لوضعي لا يتجزى
بالاستقلال لحجب المتوسط وحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة او اربعة
على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء
الدائرة والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم نفيها مطلقا والان لا تحقق له خارجا ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى
لم يكن موجودة والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم من النقض وجود
المؤلف مما لا يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب ويلزمه عدم لحوق السريع البطئ
وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة
والتداخل والقسمة باقسامها تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع

وامتـ

وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي امتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل
الانقسام الى ما لا يتناهى ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل
و وجود ما لا يتناهى ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق ولو تعدد
انتفى ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه وكذا الشكل الطبيعي وهو الكرة
والمعقول من المكان البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق
للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة
ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام ولم يعم المكان فهذا المكان لا يصح عليه
الخلو عن شاغل لحركة ذي المعاوق بلا عوق عند فرضه معا وقلة حركة بنسبة تفاوتهما والجهة
طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشاره وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما
غير متناه الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية
منها التسعة واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب
السبعة السيارة وتشتمل على افلاك اخر تداوير وخارجة المراكز والجميع اربعة وعشرون

وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت والكل بسايط خالية
عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة واما العناصر البسيطة فاربعة
كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها من ازدواجات الكيفية الفعلية
والانفعالية وكل واحد ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او بوسايط فالنار حارة
يابسة شفافة متحركة بالطبيعة ولها طبقة واحدة وفوقه على الحالة المركب اليها او
الهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات والماء رطب بارد شفاف محيطة بثلثة ارباع
الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها
طبقات ثلثة واما المركبات فهذه الاربع اسطقساتها وهي حادثة عند تفاعل
بعضها في بعض فيفعل الكيفية في المادة فتكسر صورة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة
في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسايط ثم يختلف الامزجة في الاعتدال بحسب
قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط
وتفريط وهي تسعة **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام والاشتراك الاجسام في
وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له صدقه بعد عدم ما يستوعبه مع فرض نقصانه
عنه وبحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به

واتحاد

واتحاد الحد والشفاء القسمة فيه يدل على الوحدة والضرورة قضت ببقائها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ويجوز رؤيتها
بشرط الضوء واللون وهو ضروري والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات
متناهية حادثة فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظ واما تناهي
جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق ويوصف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الزايد والناقص ايضا والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها واختصاص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله بل المختار يرجح احد مقدوريه عند بعضهم والمادة
منتفية والقبلية لا يستدعي الزمان وقد سبق تحقيقه **الفصل الرابع** في الجواهر
المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا
يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط بلاحق في تاثيره او وجوده ولا لما استغنى حتى
التاثير عنه لان المؤثر مختار وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة
للتشبيه بالكامل اذ طلب الحاصل محال او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال التوقف

على دوام ما اوجب انقطاعه وعلى حصر اقسام الطبايع المانعة في امتناع طلب الجمع وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي واما
النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة
الدور وللمانعة في الاقتضاء ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وهي مغايرة لما يقع
الغفلة عنه ولما يقع المشاركة به والتبدل فيه وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم
انقسامها وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه وحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل
محلا او منقطعا ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض ولانتفاء التبعية
وحصول الضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا
يقتضي اختلافها وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع وهي مع البدن على التساوي ولا يفنى بفنائه
ولا تصير مبدا صورة الاخرى والا بطل ما اصلناه من التعادل او تعقل ذاتها وتدرك
بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد وللنفس قوى شتى اشرفها العاذية
والنامية والمولدة واخرى اخص لها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي ويخدم الغاذية
قوى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد يتضاعف لبعض الاعضاء والقو

غير السمن وللصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة
بسيط ليس لها شعور اصلا واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في
البدن كله وفي تعدده نظر ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل
والضد ومنها الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرايحة الى الخيشوم ومنه
السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ ومنها البصر ويتعلق بالذات
بالضوء واللون وهو لا يحتاج فينا الى تاثير الحدقة ويجب حصوله مع شرايطه بخروج
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي
ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكم بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا والشعلة
دايرة والمبرسم ما لا تحقق له لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك
للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض **الفصل**
الخامس في الاعراض ويحصر في تسعة **الاول** الكم فمتصله القار جسم وسطح
وخط وغير القار الزمان ومنفصله العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها
والقسمة وامكان وجود العاد فيه وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين
فيما لا وضع له ... حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الصدية ويتوقف

بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها وانواع المتصل قد يكون
تعليمية وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار ويختلف الجوهرية عايفا لنفي
جواز ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى
برهان بثبوت الكرة الحقيقية ولا فتقار المعروض المتقوم به يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد وليست الاطراف اعداما وان
اتصفت بها مع نوع من الاضافة والجنس معروض التناهي وعدمه وهما
باعتبار ان **الثاني** الكيف فيرسم بقيود عدمية يختص حملها بالاجتماع و
اقسامه اربعة فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات فهي مغايرة للاشكال
لاختلافهما في الحمل ومغايرة المزاج لعمومها **فمنها** اوايل الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها والحرارة
جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان
ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة الكيفية في الحقيقة والرطوبة كيفية
يقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما متغايرتان للين والصلابة
والثقل كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان

مطلقا

مطلقا والخفة بالعكس فيقال الان بالاضافة باعتبارين والميل طبيعي وقسري ونفساني
وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ومختلفة ومضادة
ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه وعند اخرين هو جنس يجب تعدد الجهات
ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق
وينتهي الى حد الاخير وهو مقدمة لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط
وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **ومنها** اوايل المبصرات وهي اللون ولكل منهما طرفان
فللاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في
الادراك لا في الوجود وهما متغايران حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان
نوعا ولو كان الثاني جسما يحصل ضد المحسوس بل هو عرض قايم بالمحل المعد لحصول
مثله في الجسم المقابل وهو ذاتي وعرضي واول وثان والظلمة عدم ملكة **ومنها**
المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة
في الخارج ويستحيل بقائه لوجود ادراك الهيئة الصوتية ويحصل منه آخر وهو
الصدا ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت او صامت متماثلة
او مختلفة بالذات او بالعرض وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غيره كلاما **ومنها**

المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل في مثلها ومنها المشمومات ولا اسما لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة والاستعدادية المتوسط بين طرفي النقيض والنفسانية
حال او ملكة ومنها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم ثابت مطابق ولا يحد وهيئات
الضرورية والاكتساب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير
ولا يمكن في اتحاد ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الا مضافا
فيقوى الاشكال مع الاتحاد وهو عرض لوجود حده فيه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما
وغيرهما وضروري واقسام مستندة ومكتسب واجب وممكن وهو تابع بمعنى اصالة موازنته
في التطابق فزال الدور ولا بقية من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاول وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس والنوع وباصطلاح اخر مغاير قسيم
النوعين وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول ومراتبه ثلث
وذو السبب انما يعلم بركليا او العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات وقد يطلق على غيره بالاشتراك والاعتقاد يقال لاحد قسمية فيتعاكسان
في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم
ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين ويتضح تعلق

كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا التصور والجهل بمعنى يقابلهما
وبالاخر قسيم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان وهو يقبل
الشدة والضعف فطرفاه علم وجهل وكسبي العلم يحصل النظر مع سلامة جزئيه ضرورة
ومع فساد احدهما قد يحصل ضده وحصول العلم عن الصحيح واجب ولا حاجة الى المعلم
نعم لا بد من الجزء الصوري وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها ولوجوب ما
يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به
عقليا وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسايطه اما عقلية واما مركبة
لاستحالة الدور وقد يفيد النقلي القطع ويجب التاويل عند المعارض وهو
قياس وقسيماه والقياس اقتراني واستثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة
والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل
فنابحر اربع وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومن حقيقه والاخيران يفيد الظن وتفاصيل
هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام
انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى
ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة ومنها القدرة

ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححية للفعل
بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين وبتقديم الفعل لتكليف الكافر والثاني في
لزوم احد المحالين اولاه ولا يتحقق لوقوع المقدور ومع تعدد القادر ولا استبعاد
في تماثلها وتقابل العجز تقابل العدم والملكة ويضاد الخلق لتضاد احكامهما ومنها
اللذة والالم وهما نوعان من الادراك تخصيصا باضافة ويختلف بالقياس وليست
اللذة خروجا من الحالة الغير الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي
وعقلي وهو اقوى ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما الاخر مع التغاير بل
ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف
الشهوة والنفرة فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهي صفة
يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اعتدالا نوعيا فلا بد من
البنية ويفتقر الى الروح ويقابل الموت تقابل العدم والملكة ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد و
المختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل
والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين

وكما انه موجود فكذا الدايرة والتضاد منفي عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما والشكل
هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالث المضاف
حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالقوة والفعل ويعرض الاضافة
للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل ولا يمتنع تعلق الاضافة بذاتها ولتقدم
وجودها عليه وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى
ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي ويعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار
امر زايد في الطرفين او احدهما الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة
عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال اول لما بالقوة من
حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر ووجودها ضروري ويتوقف
على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار فما منه وما اليه قد يتحدان محلا او
وقد يتضادان ذاتا وعرضا وهما اعتباران متغايران لان احدهما بالنظر الى ما يقال
له ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول لعدم تخالف الطبيعة المختلفة المستلزمة في
حال ما والمنسوب اليه اربع فان بسايط الجوهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم
اجزائها وللمضاف تابع وكذا متى والجدة تعدم دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل

والانفصال فهي الكم اعتبارين كدخول الماء في القارورة المكبوبة عليه وكصدع الآنية
عند الغليان وحركة اجزاء المدري في جميع الاقطار على التناسب وفي الكيف
للاستحالة المحسوسة وبطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس بهما وفي الاين والوضع
ظاهر ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل والاختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى الاختلاف ويضاد الاولين للتضاد ولا
مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية وسبب البطؤ الممانعة
الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل
ولا انفصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين و
السكون حفظ النسبة فهو ضد تقابل الحركتين وفي غيره لا بين حفظ النوع ويتضاد
لتضاد ما فيه من الكون طبيعي وقسري واذا دي فطبيعي الحركة انما يحصل عند
مقارنة امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دورية وقسريتها
مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي السكون مستند الى
الطبيعة مطلقا ويعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الجنس ولا

اونعم

انواع بما يقتضي التعدد الخامس متى وهو النسبة الى الزمان واطرافه والزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر وانما يعرض المقولة
بالذات المتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود معروضها وعلله الى الظرف
كالنقطة وعدمه في الزمان بحدوث العالم يستلزم حدوثه السادس
الوضع وهو هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف
السابع الملك وهو نسبة التملك الثامن والتاسع ان يفعل وان
ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل المقصد الثالث في اثبات
الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود
ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل الفصل الثاني
في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة و
يمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين ويمكن اجتماع القدرة على
المستقبل مع العدم في الحال وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة يستلزم
عمومية الصفة والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير
عام والتغاير اعتباري ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان

نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا وتغير الاضافات ممكن ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زايدة على الداعي والا
لزم التسلسل او تعدد القدماء والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل
على استحالة الآلات وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام والنفساني
غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته
ونفي الزايد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد
والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية والمعاني
والاحوال والصفات الزايدة عينا ورؤية وسؤال موسى عليه السلم لقومه والنظر
لا يدل على الرؤية مع قبول التاويل وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على
الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر
وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقيقية والخيرية والحكمة والتجبر
والقهر والقيومية واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم **الفصل الثالث** في افعاله تعالى الفعل

المتصف

المتصف بالزايد اما حسن او قبيح والحسن اربعة وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح
الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس ويجوز التفاوت
في العلوم لتفاوت التصور وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل واستغناؤه
وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع
اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك
ارادة الحسن والامر والنهي وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم
تابع والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب
والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي ومع الاجتماع يقع مراده
تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم بغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر
الاحاطة ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله والشكر على مقدمات الايمان والسمع
متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته
الينا والوجوب لاختيار السبب لاحق والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق والقضاء
والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام
صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلم في حديث الاصبغ والاضلال اشارة

الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى قطعا
غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمة ليست عقوبة والتبعية في
بعض الاحكام جايزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف
الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للتنبه النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور
العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
والجبر لنجزه عن القبايح وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه ولمكان
متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق
عليه وامتناع القبايح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان
الالة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولايصال
الثواب وعلة حسنه عامة وضرر الكافر بسوء اختياره وهو مفسدة لا من حيث
التكليف بخلاف ما شرطناه والفايدة ثابتة واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان
من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعر به ويوجبه
وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من لطف

والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة وقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون
الذم ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم
المكلف اجمالا او تفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط
حسن البدلين بعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى
وعنا حسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه
عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه
عقابا ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيته
ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال
ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء
استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده
بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل
عند شهادة الزور والانتصاف واجب عليه عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم
من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى
اعواضه على الاوقات او تفضل الله عليه بمثلها وان كان المظلوم من اهل العقاب

اسقط بها اجزاء من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان
يفرق الناقص على الاوقات ولا يجب دوامه لحسن الزايد بما يختار معه الالم وان كان
منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع
مع انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافعه ولا
يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وان كان
علينا يجب مساواته واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه و
المقتول يجوز فيه الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف و
الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في تحصيله قد يجب وقد
يستحب وقد يباح وقد يحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو
رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان ويستندان الى الله
تعالى والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **المقصد**
الرابع في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة العقل فيما
يدل عليه العقل واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن
والقبح والنافع والضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم

المختلفة

المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالثواب والعقاب
فيحصل اللطف للمكلف وشبهة البراهمة باطلة لما تقدم وهي واجبة لاشتمالها على
اللطف في التكاليف العقلية ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض
ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة
الراي وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة
والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة
على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على يد الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز
ولا التنفير ولا عدم التمييز ولا ابطال دلالته ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة
تعطي الارهاص وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز اظهار المعجزة على
العكس ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة وظهور معجزة القران
وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع
وتوافر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده و
اعجاز القران قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل

٣٣٦

والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب
الختان بعد تاخيره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام ونقلهم عن
موسى عليه السلام بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا والسمع دل على
عموم نبوته صلى الله عليه وآله وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبيا لوجود
المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد لها المقصد الخامس في الامامة
الامام لطف واللطف واجب على الله تعالى تحصيله للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء
وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه آخر وعدمه منا
وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم
على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته
عن اقل العوام ولا ينافي العصمة القدرة وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح
في المساوي والعصمة تقتضي النص وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وهما
مختصان بعلي عليه السلام وللنص الجلي في قوله صلى الله عليه وآله سلموا على علي
بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

واما

وانما اجتمعت الاوصاف في علي عليه السلام ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر ولاستخلافه
على المدينة فيعم للاجماع ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي
ديني ولانه افضل والامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة
الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى
الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو ولقوله تعالى وكونوا
مع الصادقين ولقوله تعالى واولوا الامر منكم ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر رواه ومنع فاطمة
عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج في
ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت فاطمة ان لا يصلي
عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان له
شيطانا يعتريه ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف
وفي تولية من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد وولى اسامة
عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة ولم يول عملا في زمانه

واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل عليه وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقراها
الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا عليه السلم ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في كثير من احكام
ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله عن
دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلم لما امتنع عن البيعة فاضرم فيه
النار وفيه فاطمة عليها السلم وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان عليهما السلم
لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة وامر عمر برجم امراة حاملة واخرى مجنونة
فنهاه علي عليه السلم فقال لولا علي لهلك عمر وشك في موت النبي صلى الله عليه وآله
حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية
وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات
في الصداق واعطى ازواج النبي صلى الله عليه وآله واقرض ومنع اهل البيت
من خمسهم وقضى في الجد بمائة قضية وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم
في الشورى بضد الصواب وحرق كتاب فاطمة عليها السلم وولى عثمان مع ظهور
فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا واثر اهله واقاربه بالاموال وحمى

لنفسه

لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق
مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واسقط القود عن
ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال
امير المؤمنين عليه السلم قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وغابوا عينيه عن بدر
واحد والبيعة وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي صلى الله
عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها من الوقايع ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول عليه السلم
ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وآله اقضاكم
علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه ولخبر هو بينك ولقوله تعالى وانفسنا و
انفسكم ولكثرة سخائه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله واعبدهم
واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم لسانا واسدهم رايا واكثرهم
حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم لكتاب الله العزيز ولاخباره بالغيب و
استجابة دعائه وظهور المعجزات عنه ووجوب المحبة والنصرة ومساواته الانبيا
وخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها ولانتفاء سبق كفره وكثرة الانتفاع به وغيره

بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية والنقل المتواتر دل على امامة علي عليه السلام

ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي كفرة ومخالفوه

فسقة **المقصد السادس** في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل به حكم المثلين

واحد والسمع دل على امكان التماثل والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات

والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة

ابرهيم عليه السلام واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام

بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزامه انقلاب الحقايق والتسلسل واثبات بقائه

الى محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وللتنافي بمحل يستلزم نفيه التي

على نفسه اما ابتداء او بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة

قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل

المكلف وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق و

تولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ويستحق الثواب والمدح

بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه

وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به والمشقة

من غير عوض ظلم اذ لو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل

القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع والامتناع في اجتماع الاستحقاقين

باعتبارين وايجاب المشقة في شكر النعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل والشرط في استحقاق

الثواب كون الفعل والاخلال به شاقا لا دفع الندم على فعله ولا استفاء النفع العاجل

اذ افضل للوجه ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما

مع فعل موجبهما ويجب دوامهما لاشتمالهما على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول

نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على

تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في الزجر وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ

سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح

واهل النار يلجئون الى ترك القبيح ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف

بالله تعالى خاصة وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ومن

يرتدد منكم عن دينه والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل

مثقال ذرة خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعيفا وحصول المتنافيين

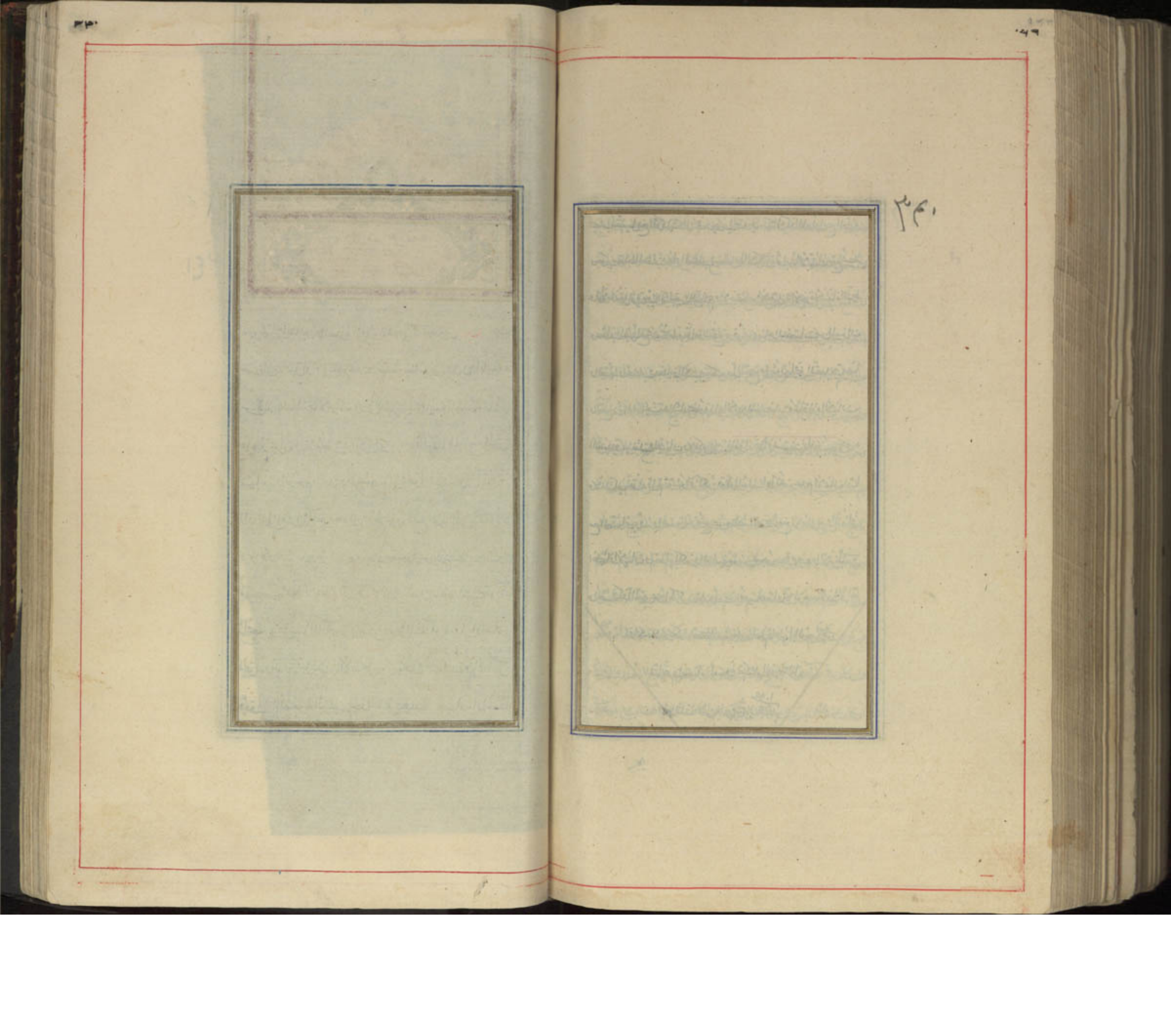
مع التساوي والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه

٣٣٩

ولا يتحد عند العقلاء والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع
لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولانه احسان وللسمع وللاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة
المنافع ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة
بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله
عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر
ولوجوب الندم على كل قبيح واخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة
وخوف النار ان كان الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا
يتم القياس على الواجب ولو اعتقد فيه الحسن صح وكذا ان اختص والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم عن البعض ولا يبعث عليه وان اشترك الترجيح اشترك
وقوع الندم وبه تتأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلم والا لزم الحكم
ببقاء الكفر على التائب منه والمقيم على الصغيرة والذنب وان كان في حقه تعالى من فعل
قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما
وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما والعزم عليه مع التعذر والارشاد
ان كان ضلالا وليس ذلك اجزاء من التوبة ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه وفي

ايجاب

ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب التجديد اشكال وكذا المعلول مع العلة و
وجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة
ولولاه انتفى الفرق بين التاخير والتقديم والاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط
وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وساير السمعيات من الميزان
والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها
والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة والايمان
التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم ونحوه
ولا الثاني لقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا والكفر عدم الايمان اما
مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان به والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والامر بالمعروف
واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع
او الاخلال بحكمة الله تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز
التاثير وانتفاء المفسدة تم كتاب التجريد في ليل
الثلثا خمس وعشرين شهر ذي حجة الحرام ١٠٦١





الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين **وبعد** فان اصدقائي سالوني ان املي عليهم حدود اشياء يطالبونني بتحديدها فاستعفيت من ذلك علما بانه كالامر المتعذر على البشر سواء كان حدا او رسما والمقدم على هذا بجراة وثقة لحقيق ان يكون اتى من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الرسوم والحدود فلم يغنهم بل الحوا على باستعفائي اياهم و زادوا على اقتراحهم آخر وهو ان ادلهم على مواضع الزلل التي في الحدود وانا الآن مساعدهم على ملتمسهم ومعترف بقصوري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني وخصوصا على الارتجال والبديهة الا اني استعين بالله واهب العقل واضع ما يحضرني على سبيل التذكير حتى اذا اتفق لبعض المشاركين صواب او اصلاح الحقه وتبدئ قبل ذلك بالدلالة على صعوبة هذه الصناعة وبالله التوفيق فنقول اما الصعوبة التي بحسب الحد الحقيقي فهي امر ليس يعسر دينا واشفاقنا

على انفسنا من الزلل انما هو بحسبها فقط بل هذه الصعوبة اجل من ان ضبع ما يكون هو الفايق والموفق مثل ان يكون واحد من الضعفاء الساقط الذين يكفيهم في كفهم عن مخالطة المحافل ادنى حشمة من الناس فيدعى انه سيقبض عن المحافل والمعاشرات حذارا ان تستخرجه الملك بل نحن انما نعترف بالعجز ونستعفي عما سالوه لقصورنا عن ايفاء الرسوم حقها والحدود الغير الحقيقية حقها وامن الخطا فيهما **فاما الحدود الحقيقية** فان الواجب فيها بحسب ما عرفنا من صناعة المنطق ان يكون دالة على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء الا وهو متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة الذي بالقوة ان يكون كل واحد الى من الالفاظ المفردة التي اذا عقلت وحللت اجزاء حده وكذلك فعل باجزاء حده انحل آخر الامر الى اجزاء ليس غيرها ذاتيا فان الحد اذا كان كذلك كان مساويا للمحدود بالحقيقة اذ كان مساويا له في المعنى كما هو مساويا له في العموم لا كالحساس والحيوان الذين الحساس منهما اذ مساو للآخر في العموم وليس مساو له في المعنى لان المراد بلفظ الحساس شيء ذو حس فقط وبالحيوان اشياء اخرى مع هذا الشيء مثلا

جسم ذو نفس له تغذ وهو حساس ومتحرك بالإرادة فالحيوان أكثر من الحساس في
المعنى وإن كان مساوياً له في العموم والحكماء إنما يقصدون في التحديد لا التميز الذاتي
فإنه ربما حصل من جنس عال ومن فصل سافل كقولنا الإنسان جوهر ناطق مائت
بل إنما يريدون في التحديد أن يرتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة
الموجودة فكما أن الصورة الموجودة هي إنما هي بكمال أوصافها الذاتية فكذلك
الحد إنما يكون هو حد الشيء إذا ضمن جميع الأوصاف الذاتية بالقوة أو الفعل
فإذا فعلوا هذا تبعه التميز وطالب التحديد للتميز كطالب معرفة الشيء لأجل
شيء آخر فلهذا ما اشترط في التحديد وضع الجنس الأقرب ليتضمن جميع الذاتيات
المشتركة فيهما ثم أمر بإتباع جميع الفصول وإن كان بواحد منها كفاية في
التميز حتى قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا
الهيولاني دون الصوري فإن كفى أحدهما في التميز فانظر من أين للبشر
أن يحصره في التحديد فإنما أخذ لأنه إنما الاتفاق ولا يجوز به في
التوهم مكان الذاتي ومن أين له أن يأخذ الجنس الأقرب في كل موضع ولا
تغفل فيأخذ الأبعد على أنه هو الأقرب فإن التركيب لا بد عليه والقسمة

التي لا تفترق فيها أصعب شيء وأصعب من هذا بالبرهان عسر لتضع أنه
قد حصل جميع ما حصله ذاتياً ليس غيره من اللوازم الغير الذاتية شيء وأخذ
الجنس الأقرب فمن أين للبشر أن يحصل جميع الفصول المقومة للمحدود
حتى كانت مساوية وإن لا تقعده حصول التميز في بعضها عن طلب الباقي
وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب وكذلك في الأقسام التي تقع بفصول
متداخلة ثم كيف يحفظ ذلك إذا كانت في الأجناس التي هي فوق الجنس
القريب فيقسم ذلك الجنس ضربين من القسم المتداخلة وكيف يمكن أن
يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الأقرب من أول القسمين ومع ذلك
لا يضيع الفصل الذي للقسمة الأخرى إذا كان ذاتياً وإن كان على
ما يقوله بعض الناس أن الفصول الذاتية لا يكون متداخلة وإنما
يداخل الذاتي غير الذاتي فكيف يمكن للإنسان أن يحترز في كل موضع
فيأخذ ما يوجبه القسمة الذاتية دون غير الذاتية فهذه الأسباب
وما يجري مجراها مما لا نطول به كلامنا ههنا يؤيسنا عن أن يكون
مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية حقها إلا في النادر من الأمر

واما في الحدود وفي الرسوم فاسباب عجزنا وتقصيرنا فيها كثيرة ذكرت في طوبيقا و
ان لم نذكر بهذا الوجه والفرق بين الحد الناقص وبين الرسم ان الحد الناقص فهو
من الذاتيات اعني من اجناس وفصول لم يبلغ بها مساواة الشيء في العموم وها
يبلغ بها مساواة في المعنى فمن ذلك ما يقع من التقصير في الجنس ومنه ما يقع
في الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا المشترك هو ايضا مشترك للحد الناقص
وله لرسم فمن الخطا في الجنس ان يوضع الفصل مكانه كقول القائل ان
العشق افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة ومن ذلك ان يوضع المادة
مكان الجنس كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف انه حديد يقطع به
فان هذين اخذ فيهما مكان الجنس المادة ومن ذلك ان يؤخذ الهيولى مكان
الجنس كقولهم للرماد انه خشب محترق ومن ذلك اخذهم الجزء مكان الكل
كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة واورد الحكيم لهذا مثالا آخر وقولهم
ان الحيوان جسم ذو نفس وفيه نظر ومن ذلك ان يوضع الملكة مكان
القوة والقوة مكان الملكة في الاجناس كقولهم ان العفيف هو الذي يقوى
على اجتناب اللذات الشهوانية اذ الفاجر يقوى ايضا ولا يفعل فقد وضع

اذا

اذا القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكة قوة ثانية
اي تلك قوة اولى وهذه قوة ثانية وكقولهم ان القادر على الظلم هو الذي من
شانه وطباعه الشروع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان
القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلا ولا يظلم ولا يكون طباعه هكذا ومن
ذلك ان ياخذ اسما مستعارا او مشبها كقول القائل ان الفهم موافقة وان النفس
عدد ومن ذلك ان يضع شيئا من اللوازم مكان الاجناس كالواحد والموجود ومن
ذلك ان يضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشرير من يظلم الناس والظلم نوع
من الشر واما من جهة الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان تاخذ
الجنس مكان الفصل وان يجب الانفعالات فصولا والانفعالات اذا اشتدت
ثبت الشيء وقوي وان ياخذ الاعراض فصولا للجواهر وان ياخذ فصول الكيف
غير كيف وفصول المضاف غير المضاف لا ما اليه الاضافة واما القوانين المشتركة
فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه كمن حد النار بانها جسم شبيه بالنفس والنفس
اخفى من النار او حد الشيء بما هو مساوله في المعرفة او متاخر عنه في المعرفة مثال
المساوي له في المعرفة قولهم العدد كثرة مؤلفة من الآحاد والعدد والكثرة شيء واحد

۳۴۴

فهذا قد احد نفس الشئ فی حده ومن هذا الباب ان یاخذ الضد فی حد الضد کقولهم
الزوج هو عدد یزید علی الفرد بواحد ثم یقولون ان الفرد عدد ینقص عن الزوج بواحد
وکذلک اذا احد المضاف فی حد المضاف الیه کما فعل فرفوریوس اذ حسب انه یجب ان
یاخذ الجنس فی حد النوع والنوع فی حد الجنس وغیر ذلک واما المتقابلات یجب
السلب والعدم فلا بد من ان یاخذ الموجب والملکه فی حدهما من غیر عکس واما الذی
یاخذ المتاخر فی حد الشئ فکقولهم ان الشمس کوکب یطلع نهارا ثم النهار لا یمکن ان
یحد الا بالشمس لانه زمان طلوع الشمس وکذلک التحدید المشهور للکمیه بانها قابله
للمساوات وغیر المساواة والکیفیه بانها قابلة للمشابهة وغیر المشابهة فهذا
وما اشبهه من المعانی القاصره عن الاصابه فی الحدود **الحد** الحد ما ذکر الحکیم فی
طوبیقا انه هو القول الدال علی ماهیة الشئ ای علی کمال وجوده الذاتی وهو ما یحصل
له من جنسه القریب وفصله الرسم الرسم التام قول مؤلف من جنس قریب للشئ و
اعراضه اللازمه حتی یساویه والرسم مطلقا هو قول یعرف الشئ تعریفا غیر ذاتی
لکنه خاص او قول ممیز للشئ عما سواه لا فی الذات **فصل** الباری عز وجل
لا حد له ولا رسم لانه لا جنس له ولا فصل له ولا ترکیب فیه ولا عوارض تلحقه ولکن

اقول

اقول شرح اسمه وهو انه الموجود الواجب الوجود الذی لا یمکن ان یکون وجوده
من غیره او یکون وجود لسواه الا فایضا عن وجوده فهذا شرح اسمه وتتبع
هذا الشرح انه الموجود الذی لا یتکثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا باجزاء الحد
ولا باجزاء القوام ولا باجزاء الاضداد ولا بتغیر فی الذات ولا فی لواحق الذات
غیر مضافه ولا فی لواحق مضافه تعالی وجل وعز **العقل** العقل اسم مشترک لمعان
عده فیقال عقل لصحة الفطرة الاولی فی الناس فیکون حده انه قوة بها یجود التمییز
بین الامور القبیحه والحسنه ویقال عقل لما یکتسبه الانسان بالتجارب من
الاحکام الکلیه فیکون حده انه معان مجتمعه فی الذهن تکون مقدمات
یستنبط بها المصالح والاغراض ویقال عقل لمعنی آخر وحده انه هیئة محموده
للانسان فی حرکاته وسکناته وکلامه واختیاره فهذه المعانی الثلثه هی التی
یطلق علیها الجمهور اسم العقل واما الذی یدل اسم العقل واما الذی یدل اسم العقل
علیه عند الحکماء فهو ثمانیة معانی **احدها** العقل الذی ذکره الحکیم فی کتاب
البرهان وفرق بینه وبین العلم فقال ما معناه هذا العقل هو التصورات
والتصدیقات الحاصله للنفس بالفطرة والعلم ما یحصل بالاکتساب ومنها

٣٤٥

العقول المذكورة في كتاب النفس فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي فالعقل النظري
قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية والعقل العملي قوة للنفس
هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما يختارها من الجزئيات من اجل غاية مظنونة
او معلومة ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك العقل الهيولاني
وهو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد ومن
ذلك العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى يصير قوة قريبة من العقل
بالحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلا ومن ذلك العقل بالفعل وهو
استكمال النفس بصورة ما او صور معقولة حتى متى شاء عقلها واحضرها بالفعل
ومن ذلك العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على
سبيل الحصول من خارج ومن ذلك العقول التي يقال لها العقول الفعالة وهي كل
ماهية مجردة عن المادة اصلا فحد العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل فهو
انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق
المادة هي ماهية كل موجود واما من جهة ما هو عقل فعال فانه جوهر بالصفة المذكورة
من شانه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل باشراقه عليه النفس النفس

اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى آخر يشترك
فيه الانسان والملائكة السماوية فحد النفس بالمعنى الأول انه كمال لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن
مبدأ نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة فالذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية والذي
بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الملكية ويقال العقل الكلي وعقل الكل والنفس
الكلي ونفس الكل فالعقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد
من العقول التي لأشخاص الناس ولا وجود له في القوام بل في التصور واما عقل
الكل فيقال بمعنيين لأجل ان الكل يقال بمعنيين احدهما جملة العالم والثاني الجرم
الأقصى الذي يقال الجرم جرم الكل وحركته حركة الكل لأن الكل تحت حركته
فعقل الكل اما الكل فيه باعتبار المعنى الأول فشرح اسمه انه جملة الذوات المجردة
عن المادة من جميع الجهات التي لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك الا
بالشوق وآخر رتبة هذه الجملة هو العقل الفعال في الانفس الانسانية وهذه
الجملة هي مبادي الكل بعد المبدأ الأول هو مبدع الكل واما الكل فيه باعتبار
المعنى الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو

٣٤٧

المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده اول وجود مستفاد
عن الوجود الاول واما النفس الكلي ونفس الكل فالنفس الكلي هو المعنى
المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو التي كل واحد منها نفس خاص شخص
ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير الجسمانية التي هي كمالات
مدبرة الاجسام السماوية محركة لها على سبيل الاختيار العقلي او الجوهر الغير
الجسماني الذي هو كمال اول الجرم الاقصى محرك لحركة الكل على سبيل الاختيار
العقلي ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة انفسنا الى العقل الفعال ونفس
الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود
بعد مرتبة عقل الكل ووجوده فايض عن وجوده **الصورة** الصورة
اسم مشترك يقال على معان على النوع وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وعلى
الكمال الذي به يستكمل النوع استكمال الثاني وعلى الحقيقة التي يقوم النوع
بها هذه الصورة بالمعنى الاول وهو النوع انه المقول على كثيرين في جواب ما هو
ويقال عليه آخر في جواب ما هو ما يشركه مع غيره وحده بالمعنى الثاني كل
موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان وحده بالمعنى

الثالث

الثالث انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه لاجله وحده الشيء
مثل العلوم والفضايل للانسان وحده بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء
لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل
به مثل صورة النار وحده بالمعنى الخامس انه الموجود في شيء لا كجزء منه
ولا يصح قوامه مفارقا له ويصح قوام ما فيه دونه الا ان النوع الطبيعي
يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له وربما
قيل صورة للكمال المفارق مثل النفس وحده انه جزء غير جسماني مفارق يتم به
جزء جسماني نوع طبيعي **الهيولى** اما الهيولى المطلقة فهي جوهر وجوده
بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وليس
له في ذاته صورة تخصه الا معنى القوة ومعنى قولي لها جوهر هو ان وجودها
حاصل لها بالفعل لذاتها ويقال هيولى لكل شيء من شانه ان يقبل كمالا وامرا
ما ليس فيه فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه موضوع
الموضوع يقال موضوع لما قد ذكرناه وهو كل شيء من شانه ان يكون له
كمال ما وكان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه

٣٤٧

كما يقول الهيولى المحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحله ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه
بسلب او ايجاب **المادة** قد يقال اسما مرادفا للهيولى ويقال المادة لكل موضوع يقبل
الكمال باجتماعه الى غيره ووروده عليه يسيرا يسيرا مثل المنى والدم لصورة الحيوان
فربما كان مما يجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه **العنصر** العنصر اسم للأصل
الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول والذى باستحالته تقبل صورا متنوعة
بها الكائنات الحاصله عنها اما مطلقا وهو الهيولى الأولى واما بشرط الجسمية
وهو المحل الأول من الأجسام التى يتكون عنه سائر الأجسام الكائنة لقبوله
صورها **الاسطقس** الاسطقس هو الجسم الأول الذى باجتماعه الى اجسام اولى
مخالفة له في النوع يقال انه اسطقس لها فلذلك قيل انه اخر ما ينتهي اليه تحليل
الأجسام فلا يوجد فيه قسمة الا الى اجزاء متشابهة **الركن** الركن هو جسم
بسيط هو جزء ذاتى للعالم مثل الأفلاك والعناصر فالشئ بالقياس الى العالم
ركن وبالقياس الى ما يتركب عنه اسطقس وبالقياس الى ما يتكون عنه سواء
كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معا او بالاستحالة عنه عنصر فان الهواء
عنصر للسحاب بتكاثفه وليس اسطقسا له وهو اسطقس وعنصر للسان والفلك

هو

هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر بصورة وبصورته موضوع وليس له عنصر
وهيولى بهما عنى بالموضوع محل الأمر هو فيه بالفعل ولم يعن به محل متقوم بنفسه
وعنى بالهيولى والعنصر محل هو بالقوة شئ اما يكون عنه ولم يعن بالهيولى الجوهر
المستكمل بكمال يحله وهذه الأسماء التى هى الهيولى والموضوع والعنصر والمادة
والاسطقس والركن يقال بعضها مكان بعض **الطبيعة** الطبيعة مبدأ اول
بالذات لحركة ما هو فيه بالذات وسكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات
ذاتى والقوم الذين جعلوا في هذه الحد زيادة اذ قالوا انها قوة سارية
في الأجسام هى مبدأ كذا وكذا فقد سهوا واخطاء والآن القوة المستعمل
في هذا الموضوع انما هو مبدأ تغير في غير المتغير فكانهم قالوا ان الطبيعة
هى مبدأ تغير وهذا هذيان وقد يقال طبيعة للعنصر وللصورة الذاتية
وللحركة التى عن الطبيعة منشابر الأسم والأطبا يستعملون لفظ الطبيعة
على المزاج وعلى الحرارة الطبيعة وعلى هيات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس
النباتية وسحد كل واحد هذه **الطبع** الطبع هو كل هيئة يستكمل بها نوع
من الأنواع كانت فعلية او انفعالية وكانها اعم من الطبيعة وقد يكون الشئ

عن الطبيعه وليس بالطبع مثل الاصبع الزايدة ويشبه ان يكون هو بالطبع بحسب
الطبيعه الشخصيه وليست بالطبع بحسب الطبيعه الكليه **الجسم** الجسم مشترك
يقال على معان فيقال جسم لكل متصل محدود ممسوح في ابعاد ثلثه بالقوه ويقال
جسم لصورة يمكن ان يعرض فيها ابعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذات
حدود متعينه ويقال الجسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة بهذه الصفة والفرق
بين الكم وهذه الصورة ان قطعة من الماء والشمع كلما بدلت شكله تبدلت
فيه الابعاد المحدوده الممسوحة ولم يبق واحد واحد منها بعينه واحدا بالعدد
وتعينت الصورة القابله لهذه الاحوال وهو جسمية واحدة بالعدد من غير
تبدل ولا تغير ولا الصورة القابلة لهذه الاحوال هي جسمية الى وكذلك
اذا تكاثف او تخلخل لم يتحلل صورته الجسميه واستحال ابعاده ومقداره فاذن
فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين الصورة التي هي من باب الجوهر
الجوهر الجوهر اسم مشترك يقال الجوهر لذات كل شيء كان كالانسان او كالبياض
فيقال الجوهر البياض وذاته ويقال الجوهر لكل موجود ذاته لا يحتاج في الوجود
الى ذات اخرى تقارنها حتى يكون بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قايم بذاته

ويقال

ويقال الجوهر لما كان هذه الصفة وكان من شانه ان يقبل الاضداد تبعا فيها
عليه ويقال الجوهر لكل ذات وجوده ليس في محل ويقال الجوهر لكل ذات وجوده
ليس في محل ويقال الجوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة
القدما منذ عهد ارسطاطاليس في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقنا بين
الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في الموضوع الموجود
غير مقارنة الوجود لمحل قايم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون في
محل لا مقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل فليس في موضوع وكل موجود
وان كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهر بالمعنى الاول والمبدا
الاول جوهر بالمعنى الثاني والرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الاول والثالث
الهيولى جوهر بالمعنى الرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث
والصورة جوهر بالمعنى الخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع
الملك الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي غير مايت هو واسطة بين
الباري عز وجل والاجسام الارضية فمنه عقلي ومنه نفساني ومنه جسماني
الفلك هو جرم بسيط كري غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على

الوسط مشتمل عليه جسم بسيط كرى مكانه الطبيعي نفس الفلك من شانه ان ينير
غير قابل للكون والفساد ومتحرك على الوسط غير مشتمل عليه **الشمس** الشمس هو
كوكب هو اعظم الكواكب كلها جرما واشدها ضوءا ومكانه الطبيعي في الكرة
الرابعة **القمر** القمر هو كوكب مكانه الطبيعي في الاسفل من شانه ان يقبل النور من
الشمس على اشكال له مختلفة ولونه الذاتي مائل الى السواد **الجن** الجن هو حيوان
هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة وليس هذا رسمه
بل معنى اسمه **النار** النار جرم بسيط طباعه ان يكون حارا يابسا متحركا
بالطبع عن الوسط ليستقر تحت كرة القمر **الهواء** هو جرم بسيط طباعه
ان يكون حارا رطبا مشفا لطيفا متحركا الى المكان الذي تحت كرة النار
وفوق كرة الماء والارض **الماء** جرم بسيط طباعه ان يكون باردا رطبا
مشفا متحركا الى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق الارض **والارض** جرم
بسيط طباعه ان يكون باردا يابسا متحركا الى الوسط ليلا فيه **العالم** هو
مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل جملة موجودات
متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل **الحركة** الحركة

كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وان شئت قلت هو خروج من
القوة الى الفعل لا في آن واحد واما حركة الكل فهي حركة الجرم الاقصى على
الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط واسرع منها **الدهر** الدهر الذي
هو المعقول من اضافة الثبات الى النفس في الزمان كله **الزمان** الزمان
مقدار الحركة من جهة التقدم والتاخر **الآن** هو طرف موهوم يشترك فيه
الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال آن لزمان صغير المقدار عند الوهم
متصل بالآن الحقيقي من جنبيه **النهاية** النهاية هي غاية يصير الشيء ذو
الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شيء منه **ما لا نهاية له** ما لا نهاية له
هو كم اي اجزائه اخذت وجدت منه شيئا خارجا عنه بعينه غير مكرر
النقطة النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط
الخط الخط هو مقدار لا يقبل الانقسام الا من جهة امتداده
بوجه وهو نهاية السطح **السطح** السطح مقدار يمكن ان يحدث فيه
قسمان متقاطعان على قوايم وهو نهاية الجسم **البعد** هو كل ما يكون
بين نهايتين غير متلاقيتين واشارة المشير في جهة ومن شانه ان

يتوهم فيه ايضا نهايات من نوع ثلث النهايتين والفرق بين البعد وبين ٣٥٠
المقادير الثلثه انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح
مثاله اذا فرض في جسم لا انفصال في داخله بالفعل نقطتان كان بينهما
بعد ولم يكن بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان متقابلان كان
بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون بينهما سطح اذا انفصل بالفعل
باحد وجوه الانفصال وانما يكون فيه خط اذا كان فيه سطح ففرق اذن
بين الطول والخط وبين العرض والسطح لان البعد الذي بين النقطتين
المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذي بين الخطين المذكورين
هو عرض وليس بسطح وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض **المكان**
المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي ويقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه شيء ثقيل و
يقال مكان لمعنى ثالث الا انه غير موجود وهو ابعاد مساوية لابعاد
المتمكن يدخل فيها ابعاد المتمكن فان كان يجوز ان يبقى من غير متمكن
كان نفسها هي الخلاء وان كان لا يجوز الا ان يشغلها جسم كانت هي

ابعاد الخلاء الا ان هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود **الخلاء**
الخلاء بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة قوايم لا في مادة من شانه ان
يملاه جسم وان يخلو عنه **الملاء** الملاء هو جسم من جهة ما يمانع
ابعاده دخول جسم آخر فيه **العدم** الذي هو احد المبادي للحادث
هو ان لا يكون في شيء ذات شيء من شانه ان يقبل ويكون فيه **السكون**
السكون هو عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك بان يكون هو في حال
واحد من الكيف والكم والاين والوضع زمانا ما يؤخذ عليه من آنين
السرعة السرعة كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير
البطوء البطوء كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل **الاعتماد**
والميل الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه
عن الحركة الى جهة ما **الخفة** هي قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط
بالطبع **الثقل** قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع **الحرارة**
الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات ويحدث تخلخلا من باب

الكيف في الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتخلخله وتصعيد اللطيف **البرودة** البرودة
كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات بحصرها الأجسام
بكيفيتها وعقدها اللذين من باب الكيف فاقول يجب ان يسقط من الحدين ما اورد
لتفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي **الرطوبة** كيفية انفعالية تقبل الحصر
والتشكيل الغريب بسهوله ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسه ووضعه
اللذين يجب حركة جوهر في الطبع **اليبوسة** كيفية انفعالية عسرة القبول
للحصر والتشكيل الغريب عسرة الترك له والعود الى شكله الطبيعي **الخشن**
الخشن هو جرم سطحه منقسم الى اجزاء مختلفة الوضع **الأملس** الأملس هو جرم
سطحه منقسم الى اجزاء متساوية الوضع **الصلب** الصلب هو الجرم الذي لا يقبل
دفع سطحه الى داخله الا بعسورة **اللين** اللين هو الجرم الذي يقبل ذلك
بسهولة **الرخو** الرخو هو جرم ليس سريع الانفصال **المتين** جرم صلب سريع
الانفصال **المشف** المشف جرم ليس له في ذاته لون ومن شانه ان يرى
بتوسطه لون ما وراءه **التخلخل** التخلخل اسم مشترك فيقال التخلخل لحركة الجسم
من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق من وجود اتصاله ويقال

تخلخل

تخلخل لكيفية هذا القوام ويقال التخلخل لحركة اجزاء الجسم عن تقارب بينها الى تباعد
فتخللها جرم ارق منها وهذه حركة في الوضع والاولان في الكيف ويقال التخلخل
لهيئة وضع اجزاء هذه الصفة ويفهم حد التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه
مشترك يقع على اربعة معان مقابلة لتلك المعاني واحد منها حركة في الكم والآخر كيفية
والثالث حركة في الوضع والرابع وضع **الاجتماع** الاجتماع وجود اشياء كثيرة
يعمها معنى واحد والافتراق مقابله **المماسان** المماسان هما اللذان نهاياتهما
معا في الوضع وليس يجوز ان يقع بينهما شيء ذو وضع **المداخل** المداخل هو الذي
يلاقي الآخر بكليته حتى يكمنهما مكان واحد **المتصل** المتصل اسم مشترك يقال لثلثة
معان احدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم و
حده انه ما من شانه ان يوجد بين اجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل للانقسام
بغير نهاية والثاني والثالث هو لمعنى المتصل والاولان من عوارض الكم المتصل
بالمعنى الاول من جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان نهايتاهما
واحدة والثالث حركة في الوضع ولكن مع وضع فكل ما نهايته ونهاية شيء آخر
واحد بالفعل فيقال انه متصل مثل خطي زاوية والمعنى الثالث هو من عوارض الكم

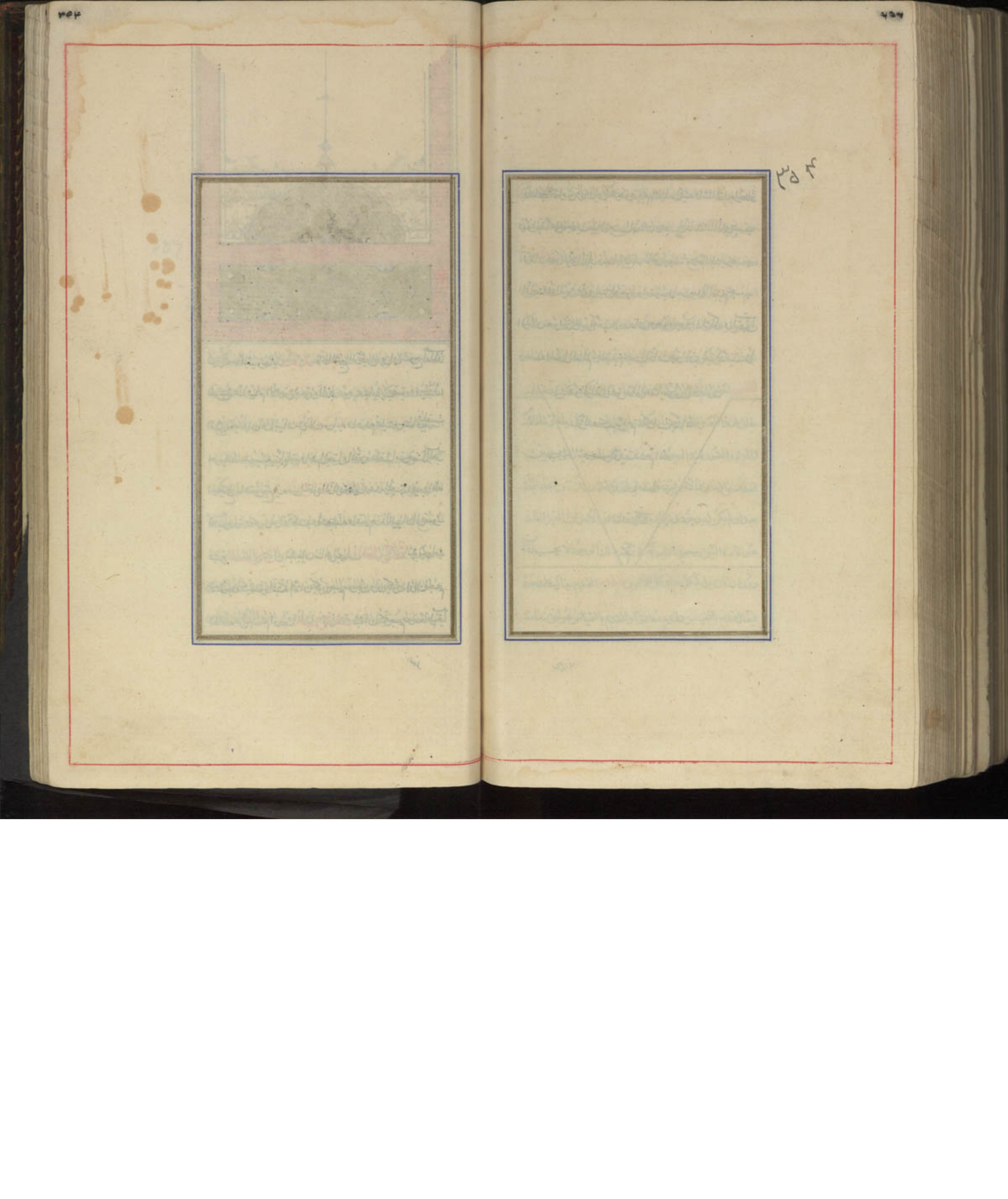
المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهايته كرواحد
منهما ملازم لنهاية الاخرى في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الاعضاء
بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام واتصال المعرفات بالعرى وبالجملة
كل مماس ملازم عسر القبول للانفصال الذي هو مقابل المماسة **الالتحام** الاتحاد
اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك اشياء في محمول واحد ذاتي او عرضي مثل
اتحاد القفنس والثلج في البياض والانسان والثور في الحيوانية ويقال اتحاد
لاشتراك محمولات في موضع واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاح
ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحد كالمحمول الانسان
في البدن والنفس ويقال اتحاد لاجتماع اجسام كثيرة اما ما لسالى كالمدينة
او بالتماس كالكرسي والسرير واما بالاتصال كاعضاء الحيوان واحق هذا الباب
باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع اجسام كثيرة لبطلان
خاصيتها الاجزاء ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال
التالي التالي كون الاشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها
التوالي التوالي هو كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدأ محدود وليس بينها

سيفا

شيء من بابها **العلة** كل ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا
بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل **المعلول** كل ذات وجوده
بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ومعنى قولنا من
وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا من وجوده هو ان يكون
الذات باعتبار نفسها ممكن الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها
بل وان ذاتا اخرى موجوده بالفعل يلزم عنها وجود هذا الذات فيكون
لها في نفسها بلا شرط الامكان ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب ولها
في نفسها بشرط لا علة الامتناع وفرق بين قولنا بلا شرط وبين قولنا بشرط
لا كالفرق بين قولنا عود لا وبين قولنا عود لا ابيض وما معنى قولنا مع وجوده
فهو ان يكون اي واحد من الذاتين فرض موجودا لزم ان يعلم ان الاخر
موجود واذا فرض مرفوعا لزم ان الاخر مرفوع والعلة والمعلول معا بمعنى
هذين اللزومين وان كان وجها اللزومين مختلفين لان احدهما وهو
المعلول اذا فرض موجودا لزم ان يكون الاخر قد كان بذاته موجودا حتى
وجد هذا واما الاخر وهو العلة فلما فرض موجودا لزم ان تتبع وجوده

وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعًا لزم ان يحكم ان العلة كانت فلا مرفوعة
حتى يرفع هذا الا ان رفع المعلول اوجب رفع العلة واما العلة فاذا
رفعناها وجب رفع المعلول بايجاب رفع العلة التي رفعها **الابداع** الابداع
اسم مشترك لمفهومين احدهما تاسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء
والمفهوم الثاني ان يكون الشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله
في ذاته ان لا يكون موجودًا وقد افقد الذي في ذاته اتمام افقاد
الخلق الخلق اسم مشترك فيقال خلق لافادة وجود كيف كان ويقال
خلق لهذا المعنى الثاني بعد ان يكون لم يتقدمه وجود بالقوة لتلازم
المادة والصورة في الوجود **الاحداث** الاحداث يقال على وجهين
احدهما زماني والآخر غير زماني فمعنى الاحداث الزماني ايجاد الشيء
بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق ومعنى الاحداث الغير الزماني
هو افادة الشيء وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان
دون زمان بل في كل زمان كلي الامرين **القدم** القدم يقال على وجوه
فيقال القدم بالقياس وقدم مطلقًا والقديم بالقياس هو شيء زمانه

في الماضي اكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس اليه واما القديم المطلق
فهو ايضا على وجهين يقال بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذي بحسب
الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب
الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدا به وجد فالقديم بحسب
الزمان هو الذي ليس له مبدا زماني وهو وجود الملائكة والسموات
وجملة اصول العالم والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدا
علي وهو الواحد الحق تعالى عما يقولون الظالمون
علوا كبيرا تم الكتاب بحمد الله
وحسن توفيقه رحم الله
ناظرا وقاريا وقراه
الفاتحة للكاتب
تم





الحمد لله حمداً بغير نهاية وبعد فان الشيخ الرئيس امرني ان اشرح له المذهب

المحق في علة قيام الارض في حيزه الذي هو فيه بما يقرب تصوره ويزول

الشبهة به وان اتي البيان في ذلك من بابه واقدم عليه من مسائل فيه فتلقيت

امره بالطاعة مستعينا بالله واهب العقل والقوة ملتمسا من فضل العزيز

ان يصفح ما عسى يقع فيه من الخلل والزلل متمهد عذر المجتهد فيه والله

لطيل مدته ويحرس عن الآفات دولته بمنه واقسم هذا البيان الى فصول

عشرة الفصل الاول في بيان تناهي الجهات الفصل الثاني في الجهات

لا توجد فلا يتصور البتة الا ان يكون جسم موجود وان يكون لذلك الجسم

احاطة عن اجسام او فضا الفصل الثالث في ان لكل جسم موضعا طبيعيا

العقل

الفصل الرابع في ان الحركة المستقيمة ليست على الاطلاق بل من جهة

وان السكون هو الامر الطبيعي الملائم للجسم الفصل الخامس في انه لا يمكن ان

يكون لجسم من الاجسام حركة طبيعية مستقيمة بلا نهاية الفصل السادس

في ان كل جسم اذا كان في موضعه الطبيعي فانه لا يتحرك عنه طبعا

الفصل السابع في رفع التعجب الذي يعرض للوهم من قيام الارض في

الوسط وامكان احاطة الحيوان والاجسام الثقال به من الجوانب كلها

ان يكونوا حيث كانوا كما هم ههنا وانه لو كان فيه فضا نافذ ويحرك فيه

انسان او حجر لقام في الوسط الفصل الثامن في السبب الذي يقع به

في النفس التعجب والاستنكار من قيام الارض بغير محل غير طبعه وقيام

الحجر لو حصل في بين نافذ في الوسط الفصل التاسع في انه يجب ان يكون

الموضع الطبيعي للارض الوسط الذي هو فيه وانه قائم فيه لطباعه وجوهره

ووجوب ما يرد ما قيل الفصل العاشر في تعديد اقاويل القدماء في

هذا الباب من غير تطويل الوسائل بما فضتهم لانه اذا عرف ما قيل استغني

عن ذلك انا مستعين بالله ليستعمل في هذه الابواب العقول الاظهر والاجبن

ويجب الطرق المأخوذة من ما بران الطبيعة مبداء الحركة وان كل جسم فيه
مبداء الحركة وكم ينبغي ان يكون مبادي الحركة وان مبداء الحركة هو بعينه
مبدا السكون وان الاجسام البسيطه اذا كانت بالنوع واحدة فجزءها
لا ينبغي ان يكون واحدا بالنوع بل بالشخص وان اوضاع الاجسام البسيطه
ينبغي ان يكون على ترتيب محيط بمحيط حتى ينتهي الى وسط ينتهي الى طرف وانه
كيف لا يجوز ان يكون هذا الاجملة واحدة مجتمعة وانه كيف ينبغي ان يكون
الجسم الاوسط والجسم المحيط والجسم والاجسام التي بينهما فان ذلك اليق بالقول
المبسوط المدقق وقد شرحناه في تفسيرنا كتاب السماء والعالم باسم
الشيخ الجليل ايضا وهو منحى في ذلك الطريق الذي هو اكثر تحقيقا واشد
تدقيقا الا انه اعسر ماخذا واصعب منالا في هذا محل هنالك وبالله
التوفيق الفصل الاول في تناهي الجهات اما نعني بالجهة شيئا اليه
ماخذ حركة او اشارة فلا يخلو اما ان يكون موجوده او يكون معدومة ثم
محال ان يكون معدومة لانه غير ممكن ان يقال هذه الاشارة الى معدوم
او هذه الحركة نحو معدوم لان المعدوم ليس اليه اشارة ولا اليه نحو بخصوصه فتبين

ان

ان الجهة شيء موجود يقع اليه الاشارة وكل شيء يشار اليه فهو موصول اليه
ضرورة في اخر الحركة اذا لم ينقطع دونه فلا يخلوا اما ان يكون محتمله للقسمة
او غير محتمله فان كانت محتمله للقسمة فاذا اقسمت فالجزء الذي يلي المشير والمتحرك
الى الجهة لها جهتان جهة يلي المشير والمتحرك واخرى يلي الجزء الثاني من تلك
الجهة لعينها التي هي يلي المشير والمتحرك فالجهة هي ذلك الجزء الابعد من
المشير والمتحرك وحده لا بمجموعه مع الجزء الاخر وكان جملتها جهة
هذا خلف وكيف يكون القريب من المتحرك جهة والجهة لا يتجاوز
بالاشارة بل يقف عندها الاشارة فقد وضح من هذا ان الجهة غير
منقسمة فلا يمكن اذن ان يكون لها امتداد ومقدار اذن فلا يمكن
اذن ان يكون ماخذ الاشارات ومسافات الحركات الى الجهات غير
متناهية وايضا من المعلوم انه لا يمكن ان يكون شيء اكثر من مقدار غير
متناه لو وجد فلا يمكن ان يكون اذن بعد من موضع الى جهة غير متناه
لانه لا يخلوا اما ان يكون البعد من الموضع بعينه الى الخلاف جهة متناهيا
او غير متناه فان كان غير متناه يضاعف غير المتناهي وهذا محال وان كان

مُتناهيًا فزيادة ذلك المتناهي على ذلك البعد الذي اخذ من ذلك الموضع اكثر
من ذلك البعد وحده وقد وضح انه لا يمكن ان يكون بعدا اكثر مما لا يتناهى هذا
محال فاذن الجهات متناهية **الفصل الثاني** في ان الجهات لا يوجد ولا
يتصور البته الا ان يكون جسم موجود وان يكون لذلك الجسم احاطه على اجسام
او فضا من البين الواضح ان الاشياء المتفقه التي لا توجد لها معان مختلف
فيها فيكون جميع ما للواحد منها من الاحوال موجود الثاني انه لا يجوز
ان يكون بعضها مضادا او مغايرا في الحقيقة لبعض فاذا تقرر هذا فنقول انه
اذا ارفعت الاجسام في الوهم ولم يبق الا فضاء او وضع جسم متفق واحد
فمن المحال ان يكون للجهات المختلفه من العلو والسفل وغير ذلك وجود و
ذلك لان الخلاء متشابه جميع ما يعرض فيه ليس في موضع منه شيء ولا
معنى ليس فلا يمكن اذن ان يكون موضع من الخلا يخالف الحقيقه لموضع آخر
ثم العلو والسفل فالجهات الاربع الباقية متخالفة متضادة فبين انه
اذا كان الكل خلا فقط فليس فيه سفل وعلو وساير الجهات البته وايضًا لو كان
الكل جسمًا واحدًا غير مختلف كان القول في اطرافه والمواضع المتغايرة

منه هذا القول فلم يجوز ان يكون فيه جهات متضادة ولا خارجا حتى يكون
جهات له لا فيه لان الخارج عنه اذا لم يكن فيه معان مختلفة متضادة
بل كان كل ما يوجد من الخلا المحيط به الخارج عنه شبيه بنوع بالآخر غير
مضاد الذات والحقيقة له لم يكن فيه تضاد جهات فلا يخلو اذن ان
وجدت الجهات من ان يكون يتصور لوجود مواضع تصير مختلفه بمعان
لها من اجسام مختلفه يكون فيها او فيصير مختلفه لان ذواتها بالقياس
الى شيء واحد بعينه تصير مختلفا اعني بالقرب والبعد منه واما القسم
الاول اعني اختلاف المواضع باجسام يكون فيها اذ لا اختلاف للمواضع
الا بما تحلها وهي عما هي مواضع متفقه فليس يحق لان العلو علو اي جسم
حله والسفل سفل اي جسم حله فبقي ان يكون الحق والعلة هو القسم الثاني
حتى يكون المواضع التي هي في حالة البعد من جسم مخالفة الحقيقه
لما هي في حالة القرب منه فلا يخلو من وجهين اما ان يكون تحدد
الجهتين اعني الموضع القريب والبعيد خارجا من ذلك الجسم او داخلا
فيه فان كان خارجا منه فالقريب منه في جميع اطرافه احدى الجهتين المحدودتين

فيتوان يكون البعيدة محدودة ايضا اذ قيل وهى ان الجهات محدودة
فاذا كانت محدودة تحددها عند شىء من الاجسام ضرورة لان الخلاء
الصرف غير متناه ويكون من اى جزء احدثت من الجسم الاول البعيد
واحدا بعينه فيكون الجسم المحدد لتلك الجهة محيطا بالجسم الاول
فيكون الجسم الاول وسطا والجسم الثانى محيطا وان كان ذلك داخلا
فيه ففى داخل الجسم شىء هو فى غاية البعد عنه وشىء هو فى غاية القرب
منه وذلك هو المركز والمحيط فى تحويفه لان ابعد شىء فى داخل
الشىء عن الشىء هو مركزه فى تحويفه وذلك ما اردنا ان نبين من
وجوب مركز ومحيط ان وجب اختلاف الجهات المتضادة علوا وسفلا
واما اليمين والشمال والقدام والخلف فجهات غير حقيقية وغير عامة
لجميع الاجسام ولا فيها تضاد الا فى الحيوان فقط ونحن لا نحتاج الى
تطويل القول فيه فى هذا الكتاب **الفصل الثالث** فى ان لكل جسم
مكانا طبيعيا الجسم لا يوجد البته الا وله اين وحيز ينادى اليه ثم رفع
الاسباب القاسره والعارضه عن الجسم لا يوجب ابطال الجسم ولعدامه

بجايز

بجايز ان يتوهم الجسم موجودا ولو لم يقسره قاسر عن حال ذاته لان من البين ان
قوام الشىء غير متعلق بما ليس ذاتيا او ملازما ملازمة الذاتى فاذا وجد
كل جسم ووجد كما قلنا ذا اين وفى حيز لا محالة لم نخل من ان يكون اما
وجوده فيه بطبعه فيكون الذى اردنا واما ان يكون لسبب من خارج
فاد رفعنا الاسباب الخارجة وذلك جايز بعينها الا فى حيز وهذا محال
واما فى حيز يوجبه طبعه وهو الذى يبقى فبين ان كل جسم فله مكان
الطبيعى **الفصل الرابع** فى ان الحركة المستقيمة لا يكون طبيعية للجسم
على الاطلاق وبيان انها كيف يكون طبيعية كل حركة طبيعية فانها
منقضية منصرمة وليس شىء من الحركات بثابت متصرم وكل طبيعى
ثابت غير منقض ما دام الطبع موجودا ولم يعق عايق فبين انه ليس شىء
من الحركات لطبيعى على الاطلاق وايضا كل حركة طبيعية فهى هرب
طبيعى عن حاله غير طبيعية وكلما يكون عند وجودها لا غير طبيعية
فليس وجوده بطبيعى على الاطلاق فبين ان الحركة ليست طبيعية على
الاطلاق بل انما يقال لها طبيعية من جهة ان الطبيعة التى للجسم توجبها

في حال العرض لها غير ملايم ليعود الى الحال الملايم فهي طبيعية لان مبدها
طبع الشيء وليست بطبيعية لانها لا تكون عن طبع الشيء ما لم يتغير
مقتضاه وحكمه فالجسم اذا تحرك بطبعه فليس يتحرك الا وقد تغير
مقتضاه من مكانه اذ وجد في غير مكانه **الفصل الخامس** في ان كل حركة
مستقيمة طبيعية متناهية لان الحركة الطبيعية مبداها قوة في
الجسم محركة وكل قوة في جسم متناهية لان قوة نصف ذلك الجسم
نصف تلك القوة ولا نصف لما لا نهاية له فيلزم ان ما يقوى عليه
كمال القوة ضعف لما يقوى عليه نصف القوة من جملته ولا يمكن
ان يكون لا يتناهى ضعف ولان نصف الشيء من جملته لان ضعف مثل
هذا النصف الذي هو محدود ومقدار نصفه مرتين بالتحريك بل تلك
القوة فهو اذن متناه وايضا الجهة التي اليها الحركة
متناهية فواجب ان الحركة ما لم يعرض عايق فانها يصل بالمتحرك
اليها فلا يمكن ان لا يسكن عندها لانه من البين ان الجسم اذا كان
بالطبع يتحرك الى جهة فاذا بلغها فليس يمكن ان يكون لطبعه متحركا

عنها لان الطبع الواحد لا يمكن ان يكون علة الحركة والشوق الى شيء ثم
علة الحركة عنه والهرب وايضا من البين كما قيل ان المتحرك بالطبع يهرب
عن حالة او مكان غير ملايم وليس الحركة الا هذا فاذا انتهى الى المكان الغير
الملايم عدمت العلة التي لاجلها كان الشيء يتحرك بالطبع بعدما قيل انها
ليست يتحرك الا لوجود حاله غير طبيعية وان الحركة ليست طبيعية على
الاطلاق فبين اذن ان كل حركة مستقيمة طبيعية فانها متناهية
الفصل السادس في ان كل جسم اذا كان في موضعه الطبيعي فانه لا يتحرك
عنه طبعا واما الذي يتحرك الى موضعه الطبيعي فقد بين انه ينتهي اليه
حركته فيسكن فيه لا محالة من ذاته لان فناء الحركة سكون واما
الذي وجد فيه منذ وجد فالحكم فيه ذلك الحكم بعينه لتلك العلة
بعينها لانه لما كان ذلك الموضع طبيعيا فهو ملايم الطبع ذلك
الجسم فلو تحرك عنه بالطبع لكان المهروب لذلك الطبع بعينه وهذا
محال **الفصل السابع** في رفع التعجب الذي يعرض للوهم من قيام الارض
في الوسط وامكان قيام الحيوان والاجسام والثقال عليه من الجوانب

كلها وانه لو كان حفر نافذ وطرح فيه انسان او حجر لقام في الوسط قد جا
بل وجب ان يكون للارض موضع طبيعي فلو فرضنا موضعه الطبيعي وسط العالم
وو ضعناه وضعًا الى ان يتبين حقيقته لم يعرض في النفس منه شيء محال
اذ كان لا بد له من موضع طبيعي وليس يوجب النفس له موضعًا دون موضع
بل يجوز ان يكون ذلك الموضع الى المواضع اتفق الى ان يقوم الدليل فيعرض
على انه جاير لا على انه واجب للارض مكانا طبيعيا هو الوسط الذي ينتهي
ح ضرورة ان يكون جميع الاجسام الثقال حيوانا كانت او غير حيوان
يميل بطبعها وينجذب من جميع الجوانب كلها الى وسط العالم ويقوم
هناك لطبعها بلا سبب من خارج يقيمها وان لا يجوز سقوطها عنها
كما يتوهم من الجانب الذي يقابلنا ولا يكون قيام من لو قام بمقابلتنا
منكبا لان المنكب هو الذي يرجحن ويميل اعضائه وكلها الى خلاف
جهة رجليه وانه لو وجد لنا حفر نافذا وسقط فيه جسم ثقيل قام في الوسط
وكلما وجب عنده وضع جاير محتمل فهو جاز محتمل وكل جاير محتمل فهو غير
مستنكر فجميع هذا غير مستنكر به **الفصل الثامن** في السبب الذي يقع به في

النفس

النفس التعجب والاستنكار لقيام الارض بغير مقل وقيام الحيوان عليه من كل
جانب كلما لم يزله الوهم مثالا وكان جميع ما راى بخلافه فهو مستنكر متعجب
من غير مصدق به في الوهم ولما راى الوهم بتوسط الحس جميع الثقال
غير ثابتة في الجهة المقابلة للجهة التي وغير ثابتة الاعلى معتمد مستقر طوا
انها تتحرك دايما على ذلك الخط بغير نهاية ولم يصدق الا به بخلاف ذلك كما
ان القوم الذين لم يروا السمك حيوانا يعيش في الماء ورا وا كل حي يغرق فيه
ويموت يكذبون بوجود له لسمك والضفادع والقوم الذين لم يروا حيوانا
الا ويهلكه النار ويحرقه لا يصدقون بوجود ذباب يعيش في النار وطاير
يتوكر فيه ونار تستحي حتى يتردد في خزامه وبالجملة اذا راى الوهم بتوسط
الحس اشياء على هيئة وتعوده به داعيه ولم ير اليه خلافا لذلك لم يصدق بخلاف
ذلك البتة والامور عنده الوهم ثلثة اقسام شيء لا يتصوره الوهم ولا يصدق
به مثل النفس والعقل والباري واصناف الملايكة وشيء يتصوره الوهم ولا
يصدق به مثل قيام حيوان مقابلنا في جوانب الارض وشيء يتصوره ويصدق
به وهذا ظاهر والقوى التي لها ادراك للاشياء اقسام منها الحس واذا

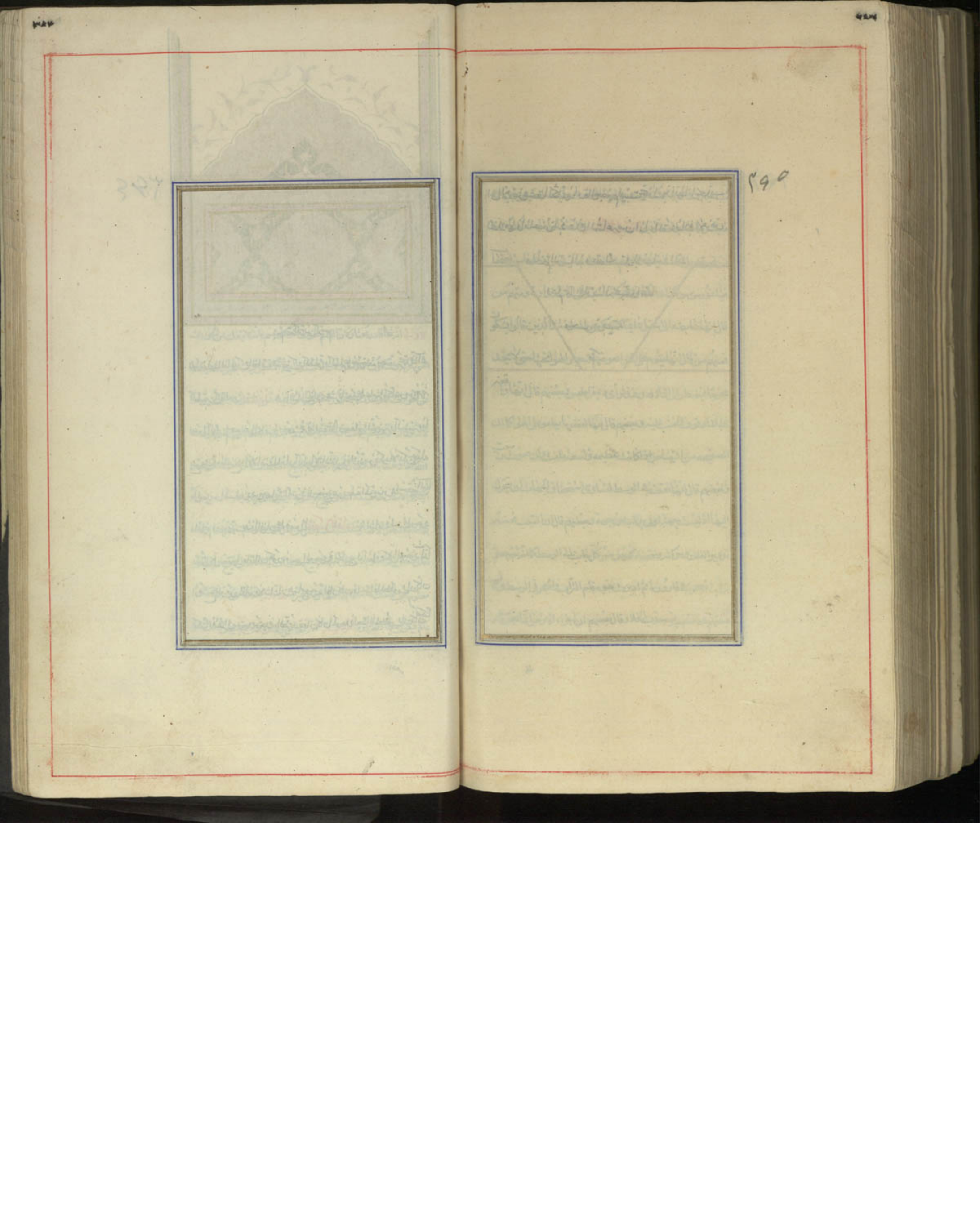
الحاضرات المكاينة والوهم وادراكه المحسوسات فقط وتصديقه بما يدخل في الحس فقط
وجد في الحس او لم يوجد في عادة الحس خلافا للآراء التي يدركها حاضرة وغائبة و
الرأي المحمودة تصديقه للتعارفات المشهورة والعقل الصريح وتصديقه
لما فطن عليه او لما ادى اليه الحس اذا صحيحا او لما قام عليه الدليل ولا يمكن ان يغير
كل قوة عن خاص فعلها اليه بل ينبغي ان يكمل العقل ويحصل له معقولاته ولا يكلف الوهم
ان يتصورها ويصدق بها بل يترك الوهم وهو لا يصدق بها بل ينبغي ان يترك كل قوة
يفعل فعلها ولكن ان يكون افعال كل قوة متميزة عند الذهن لئلا يقع الغلط للذهن
فيحسب فعل الوهم انه فعل العقل فيقتصر عليه فينبغي العقل غير مكمل والآراء مخالفا لمقتضى
العقل وفي تمييز افاعيل هذه القوى معونة عظيمة في التحرز عن الغلط ومجانبة
الزيغ وقد بلغت فيما صنفته في المنطق مبلغا في ذلك لم يبلغه احد الاوايل

الفصل التاسع في انه يجب ان يكون الموضع الطبيعي للارض هو الوسط الذي
هو فيه وسائر ما يتصل به لما كان كل ما سخن اخذ الجهة القريب من الفلك
وان كان ذلك خلافا لطبعه الغريزي حتى ان الماء اذا سخن تحرك الى فوق و
صار بخارا ثم اذا برد نزل والرماد الغير المنطفي كالشرر يتحرك الى فوق ثم

اذا برد عاد الى طبعه فتبين ان فوق هو القريب من الفلك الطبيعة الحارة فوجب
ان يكون الجهة المضادة للعلو والموضع المضاد له للطبيعة المضادة للحر
والموضع المضاد للعلو وهو القريب من الفلك وهو الوسط والبعد منه فوجب
ان يكون الارض والماء البارد وان عندا الوسط واما ان الجهتين المتضادتين
فيما دون الفلك هو القريب منه والبعد منه فقد قيل ذلك في فصل تقدم فان
الحرارة يطلب الموضع الذي هو قرب الفلك والبرد يطلب الموضع الآخر
بالطبع وايضا اذ الخفيف يطلب القرب من الفلك فالثقيل يطلب البعد
منه والارض اثقل الاجسام فمكانه الطبيعي في غاية البعد عن الفلك وهو
الوسط ولا يمكن ان يكون مكانه خارج الفلك والا يوجب ان يكون متحددا
عند جسم آخر خارج محيط بالفلك كما بين في بابه فكان حركته اليه قاصدة
ان يقطع الفلك فكانت تحركت نحوه الى الفلك لا غير الفلك فتبين ان الارض
في موضعه الطبيعي فتبين ان قيامه فيه وسكونه فيه بطبعه كما قيل وبين
ان الشيء ساكن في موضعه الطبيعي بالطبع ما لم يحرك وبين انه لو وجد الحجر
منفذا الى الجانب الآخر يسكن اذا حصل في الوسط اذن بين ان كل حركة مستقيمة

متناهية وان كل جهة متناهية وبين ايضا ان ذلك موضعها الطبيعي وبين سائر
ما يتصل بهذا وبالله التوفيق **الفصل العاشر** في اقتصاص اراء القدماء فيه
من غير تطويل الرسالة لمنا فضتهم استغناء بما قيل من القدماء من اصحاب
فيثاغورس من قال ان الارض متحركة دائمة على الاستدارة ومنهم من
قال انها هابطة الى السفل دائما كما يحكى عن المانية والذين قالوا بتكون
فمنهم من قال انها تقوم على الهوا بعرضها وحصر الهوا تحتها حتى لا يجد
مخرجا فيضطر الى اقلاله وهذا رأى ديمقراطيس وبعضهم قال انها واقفة
على الما وقوف الخشب عليه وبعضهم قال انها لعظمها يطفو على الهوا كما ان
الصفيحة من الرصاص اذا كانت عظيمة واتسعت طفت وان صوتت رسبت
وبعضهم قال انها تقف في الوسط لتساوي استحقاق الجهات ان يتحرك
اليها اذ ليست جهة اولى بذلك من جهة وبعضهم قال ان السبب فيه
تدوير الفلك وحركته ولقضائه الارض من كل جانب الى الوسط كما انه لو جعل
تراب او حجر في قارورة ثم اديرت بقوة قام التراب والحجر في الوسط وقال
بعضهم ان السبب فيه جذب الخلاء وقال بعضهم ان اجزاء الارض انما يتحرك

الى الارض عشقا لكليتها وقال بعضهم ليست تتحرك بذاتها بل بجذب
الخلا فهذا ما لخصنا في هذه الشاعر من اراء القدماء في الارض
ولنختم الرسالة ولله الحمد بلا نهاية والله
اعلم تمت الرسالة بحمد الله
وحسن توفيقه
تم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على خير خلقه وصفيه محمد وآله
الطيبين الطاهرين **اما بعد** فهذا الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة
اصول الدين اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما
يصح عليه وما يمتنع والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله
على احد من المسلمين ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب
الدائم وقد رتبت هذا الباب على فصول **الفصل الاول** في اثبات واجب الوجود
فنقول كل معقول فاما ان يكون واجب الوجود في الخارج لذاته او ممكن الوجود لذاته
او ممتنع الوجود لذاته ولا شك ان هنا موجودا فان كان واجبا فالمطلوب وان كان
ممكنا افتقر الى موجد يوجده بالضرورة فان كان الموجد واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا

افتقر

افتقر الى موجد آخر فان كان الاول دار وهو باطل بالضرورة وان كان الثاني تسلسل
وهو باطل لان جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات يكون ممكنا بالضرورة
فيشترك في امتناع الوجود لذاتها فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون
واجبا بالضرورة وهو المطلوب **الفصل الثاني** في صفاته الثبوتية وهي ثمانية
الاولى انه تعالى قادر مختار لان العالم محدث لان كل جسم فانه لا ينفك عن الحوادث
اعني الحركة والسكون وهما حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير وما لا ينفك
عن الحوادث فهو محدث بالضرورة فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى قادرا مختارا
لانه لو كان موجبا لم يتخلف اثره عنه بالضرورة فيلزم اما قدم العالم او حدوث
الله تعالى وهما باطلان وقدرته تتعلق بجميع المقدورات لان العلة المحوجة
اليه هي الامكان ونسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيكون قدرته عامة **الثانية** انه
تعالى عالم لانه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل ذلك فهو عالم بالضرورة وعلمه
تعالى متعلق بكل معلوم لتساوي نسبة جميع المعلومات اليه لانه حي فيصح ان يعلم كل
معلوم فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره الى غيره **الثالثة** انه تعالى حي لانه تعالى قادر
عالم فيكون حيا بالضرورة **الرابعة** انه تعالى مريد وكاره لان تخصيص الافعال

بايجادها في وقت دون وقت لا بد له من مخصص فهو الارادة ولانه تعالى امر ونهى وهما يستلزمان
الارادة والكراهة بالضرورة **الخامسة** انه تعالى مدرك لانه حي فيصح ان يدرك وقد ورد القرآن
بثبوته له فيجب اثباته **السادسة** انه تعالى قديم ازلي باق ابدي لانه واجب الوجود فيستحيل العدم
السابق واللاحق عليه **السابعة** انه تعالى متكلم بالاجماع والمراد بالكلام الحروف والاصوات
المسموعة المنتظمة ومعنى انه يوجد الكلام في جسم من الاجسام وتفسير الاشاعرة غير معقول
الثامنة انه تعالى صادق لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عنه لاستحالة النقص عليه
الفصل الثالث في صفاته السلبية وهي سبعة **الاولى** انه تعالى ليس بمركب والا لكان
مفتقرا الى اجزائه والمفتقر ممكن **الثانية** انه تعالى ليس بجسم ولا عرض والا افتقر الى المكان
ولامتنع انفكاكه من الحوادث فيكون حادثا وهو محال ولا يجوز ان يكون في محل والا افتقر اليه
ولا في جهة والا افتقر اليها ولا يصح عليه اللذة والالم لامتناع المزاج عليه تعالى ولا يتحد
بغيره لامتناع الاتحاد مطلقا **الثالثة** انه تعالى ليس محلا للحوادث لامتناع انفعاله عن غيره
وامتناع النقص عليه **الرابعة** انه تعالى يستحيل عليه الرؤية لان كل مرئي فهو ذو جهة لانه
اما مقابل او في حكم المقابل بالضرورة فيكون جسما وهو محال ولقوله تعالى لن تراني ولن
النافية للتأبيد **الخامسة** في نفي الشريك عنه تعالى للسمع وللتمانع فيفسد نظام الوجود ولاستلزامه

التركيب

التركيب لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي الوجود فلا بد من مايز **السادسة** في نفي المعاني و
الاحوال عنه تعالى فلو كان قادرا بقدرة او عالما بعلم او غير ذلك لافتقر في صفاته تعالى الى ذلك
المعاني فيكون ممكنا وهذا خلف **السابعة** انه تعالى غني ليس بمحتاج لان وجوب وجوده
دون غيره يقتضي استغنائه عن غيره وافتقار غيره اليه **الفصل الرابع** في العدل وفيه
مباحث **الاول** العقل قاض بالضرورة ان من الافعال ما هو حسن كرد الوديعة والاحسان
والصدق النافع وبعضها ما هو قبيح كالظلم والكذب الضار ولهذا حكم بهما من نفى الشرايع
كالملاحدة والهند ولانهما لو انتفيا عقلا لانتفيا شرعا لانتفاء قبح الكذب من الشارع
الثاني في انا فاعلون بالضرورة والعقل قاضية بذلك للفرق الضروري بين سقوط الانسان
من سطح ونزوله منه على الدرج ولامتنع تكليفنا بشيء فلا عصيان ولقبح ان يخلق الفعل فينا
ثم يعذبنا عليه وللسمع **الثالث** في استحالة القبيح عليه تعالى لان له صارفا عنه وهو
العلم بالقبح ولا داعي له اليه لانه اما داعي الحاجة الممتنعة عليه او الحكمة وهو منتف هنا ولانه
لو جاز صدوره منه لامتنع اثبات النبوات فلا يستحيل عليه ارادة القبيح لانها قبيحة **الرابع**
انه تعالى يفعل لغرض لدلالة القرآن عليه كقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولاستلزام
نفيه العبث وهو قبيح وليس الغرض الاضرار لقبحه بل النفع فلا بد من التكليف وهو بعث من

يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام والا لكان مغريا بالقبيح حيث
خلق الشهوات والميل الى القبيح والنفور عن الحسن فلا بد من زاجر وهو التكليف والعلم غير
كاف لاستسهال الذم في قضاء الوطر وجهة حسنه هو التعريض للثواب اعني النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتداء به **الخامس** في انه تعالى يجب عليه فعل
اللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا حظ له في التمكين ولا
يبلغ الالجاء لتوقف غرض المكلف عليه فان المريد لفعل من غيره اذا علم انه لا يفعله الا بفعل
يفعله المريد من غير مشقة ولو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه وهو قبيح عقلا **السادس**
في انه تعالى يجب عليه فعل عوض الالام الصادرة عنه تعالى ومعنى العوض هو النفع المستحق
الخالي عن تعظيم واجلال والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويجب زيادته
على الالم والا لكان عبثا **الفصل الخامس** في النبوة النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى
بغير واسطة احد من البشر وفيه مباحث **الاول** في نبوة نبينا محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب صلى الله عليه وآله لانه ظهر على يده المعجزة كالقرآن الكريم وانشقاق القمر
ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وتسبيح الحصى في كفه
وهي اكثر من ان تحصى وادعى النبوة فيكون صادقا والا لزم اغراء المكلفين بالقبيح فيكون

محالا **الثاني** في وجوب عصمته العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك لانه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله
فانتفت فائدة البعثة وهو محال **الثالث** في انه معصوم من اول عمره الى آخره لعدم انقياد
القلوب الى طاعة من عهد منه في سالف عمره انواع المعاصي من الصغاير والكباير وما
تنفر النفس منه **الرابع** يجب ان يكون افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الفاضل
عقلا وسمعا قال الله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون **الخامس** يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات وعن الرذائل
الخلقية والعيوب الخلقية لما في ذلك من النقص فيسقط محله من القلوب والمطلوب خلافه
الفصل السادس في الامامة وفيه مباحث **الاول** الامامة رياسة عامة في امور
الدين والدنيا لشخص من الاشخاص وهي واجبة عقلا لان الامامة لطف فانا نعلم قطعا
ان الناس اذا كان لهم رئيس مرشد مطاع ينتصف للمظلوم من الظالم ويردع الظالم عن ظلمه
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وقد تقدم ان اللطف واجب **الثاني** يجب
ان يكون الامام معصوما والا تسلسل لان الحاجة الداعية الى الامام هي رد الظالم عن ظلمه
والانتصاف للمظلوم منه فلو جاز ان يكون غير معصوم افتقر الى امام آخر ويتسلسل [illegible]

٣٦٧

او فعل المعصية فان وجب انكاره عليه سقط محله من القلوب فانتفت فائدة نصبه وان لم يجب سقط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو محال ولانه حافظ للشرع فلا بد من عصمته ليؤمن
من الزيادة والنقصان ولقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين **الثالث** الامام يجب ان يكون
منصوصا عليه لان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا بد من نص من يعلم
عصمته عليه او ظهور معجزة على يده يدل على صدقه **الرابع** الامام يجب ان يكون افضل الرعية
مطلقا لما تقدم في النبي صلى الله عليه وآله **الخامس** الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
علي بن ابي طالب عليه السلام بالنص المتواتر من النبي صلى الله عليه وآله ولانه افضل لقوله تعالى
انفسنا وانفسكم ومساوي الافضل افضل ولاحتياج النبي صلى الله عليه وآله في المباهلة اليه
ولان الامام يجب ان يكون معصوما ولا احد من غيره ممن ادعي له الامامة بمعصوم اجماعا
فيكون هو الامام ولانه اعلم لرجوع الصحابة في وقايعهم اليه ولم يرجع هو الى احد ولقوله صلى الله
عليه وآله اقضاكم علي عليه السلام ولانه ازهد من غيره حتى طلق الدنيا ثلثا والادلة في ذلك اكثر
من ان تحصى ثم من بعده ولده الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي الباقر
ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي بن موسى الرضا ثم محمد التقي ثم علي النقي ثم الحسن
العسكري ثم محمد بن الحسن المهدي صاحب الزمان عليهم صلوات الرحمن بنص كل سابق على لاحقه

وبالادلة

وبالادلة السابقة **الفصل السابع** في المعاد اتفق المسلمون كافة على وجوب المعاد البدني
ولانه لولاه لقبح التكليف ولانه ممكن والصادق الشارع اخبر بثبوته فيكون حقا والآيات الدالة عليه
والانكار على جاحده وكل من له عوض او عليه عوض يجب اعادته عقلا وغيره يجب اعادته سمعا ويجب
الاقرار بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فمن ذلك عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح
وتطاير الكتب لامكانها وقد اخبر الصادق بها فيجب الاعتراف بها ومن ذلك الثواب والعقاب
وتفاصيلهما المنقولة من جهة الشرع صلوات الله على الصادع به ويجب التوبة والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بشرط ان يعلم الآمر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا
وان يكونا مما سيقعان لان الامر والنهي بالماضي عبث وتجويز
التأثير والامن من الضرر تم الكتاب
بعون الملك الوهاب
تم

٣٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على الآئه والصلوة على اشرف انبيائه واوليائه **وبعد** فالغرض من تحرير هذه الرسالة والبناء

على تدوين هذه المقالة انه لما كان لبعض الفرق الباطلة الذين سمّوا انفسهم باسم الشيعة كالزيدية

والواقفية والكيسانية وغيرهم اعتقادات فاسدة في بعض اصول الاعتقادية والفروع العاطلة

فخالفونا من اهل السنة لم يطلعوا على حقيقة مذهبنا ولم يفرقوا بيننا وبين اولئك الفرق

الضالة لاشتراك الجميع في اسم الشيعة نسبوا ما عليه تلك الفرق من بعض العقايد الفاسدة

والآراء الكاسدة الينا وشنعوا بها علينا فاردنا ان نبيّن ما نعتقده من مطالب الاصلية

والاحكام الفرعية مما نحن عليه من المسائل التي يظن المخالفون انا نقول بها بل نعتقد خلافها

والله يحق الحق ويهدي الى سواء السبيل **فنقول** ان معاشر الشيعة الاثنى عشرية انما اخذنا

اصولنا الدينية وفروعنا الملية مما قامت عليه البراهين العقلية وشهدت به الدلايل النقلية

التي وصلت الينا من ائمة اهل البيت عليهم السلام كما اخذ غيرنا احكام دينهم عن غيرهم والله يهدي من يشاء

الى صراط مستقيم **ونعتقد** ان العالم اي جميع ما سوى الله سبحانه حادث عن العدم جوهرا كان

او عرضا بسيطا او مركبا وانه لا قديم الا الله وانه واجب الوجود لذاته وانه قادر عالم حي عدل سميع

بصير غني مريد كاره متكلم صادق وان كلامه حروف واصوات حادثة وان قدرته وعلمه يعمّان

كل مقدور ومعلوم وان كل ما يفعله سبحانه فهو لغرض ومصلحة وحكمة وانه واحد احد منزّه

عن الشريك بريّ عن الاقسام الذهني والخارجي متعال عن لوازم الجوهرية والعرضية مقدس

عن الحلول والاتحاد وان كنه ذاته مما لا يصل اليه ايدي العقول والافكار وانه ارفع واجل من

ان يدرك بالابصار في الدنيا وفي دار القرار **ونعتقد** انه سبحانه ارسل رسلا بالحجج والبينات

اولهم ابونا ادم عليه السلام وآخرهم اشرف الانبياء والمرسلين وسيد الاولين والآخرين محمد صلى الله

عليه وآله وان معراجه بجسده الى السماء ثم ما شاء الله واقع وان جميع ما جاء به من احكام

الاعتقادية والعملية حق لا ريب فيه وصدق لا مرية يعتريه وانه معصوم من الكباير والصغاير والسهو

والنسيان وجميع نقايص الظاهرة والخفية وانه لا نبي بعده وان جميع اوامره ونواهيه الدينية ليست

بالاجتهاد وانما هي بالوحي **ونعتقد** ان خليفته من بعده على الناس بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره امير المؤمنين

وسيد الوصيين علي بن ابي طالب عليه السلام وبعده ولده الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر

ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد التقي ثم علي النقي ثم الحسن العسكري ثم محمد المهدي
صاحب الزمان صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين بنص كل سابق على لاحق وانهم من جميع
الانبياء والاوصياء معصومون عن جميع الذنوب والسهو والنسيان وسائر النقايص وان
الامام محمد المهدي عليه السلام حي مستور عن الناس كالخضر والالياس الى ان ياذن الله له في
الظهور فيملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما **ونعتقد** ظهور المعجزات على يد
الانبياء والكرامات على يد الاولياء وان الحسن والقبح بمعنى ترتب استحقاق المدح والذم
عقليان وان شكر المنعم واجب عقلا وسمعا وانا فاعلون لافعالنا ولسنا مجبورون عليها
وان الله سبحانه لا يكلفنا الا بما نطيقه وان تكليف ما لا يطاق قبيح لا يصدر عنه تعالى ويحمل
ايات قران المجيد على ظاهرها الا اذا قام الدليل على خلافه كقوله سبحانه يد الله فوق ايديهم
وتجري باعيننا وعلى العرش استوى وامثال ذلك **ونعتقد** ان المعاد الجسماني وعذاب
القبر ونعيمه وسؤال منكر ونكير والصراط والميزان والجنة والنار حق وصدق وان فاعل الكبيرة
اذا مات من غير توبة لا يخلد في النار وان الايات التي ظاهرها خلاف ذلك مأولة وان
الشفاعة تحصل لاصحاب الكباير باذن الله تعالى وان المومنين مخلدون في الجنة والكفار
مخلدون في النار **ونعتقد** وجوب محبة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله والذين

ائتموا

ائتموا بمتابعته ولم يخالفوا اوامره بعد وفاته ولم ينقادوا الى ما اوصاهم به حال حيوته ونبرأ
ممن حارب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام او غصب حقه او اعان على ذلك او رضي به
ونعتقد وجوب الصلوات الخمس على كل شخص بالغ عاقل الا المرأة في حال الحيض والنفاس
ونعتقد استحباب الصلوة الجماعة ووجوب الجمعة بشروطها وان غسل الرجلين في الوضوء
والمسح على الخفين غير جائز الا للضرورة وان الاغسال الواجبة ستة غسل الجنابة والحيض
والاستحاضة والنفاس ومس الميت وغسل الاموات وان وطي الحايض والنفساء حرام
وانه لا يجوز للمحدث مس خط المصحف ولا للجنب قراءة سورة العزائم والمكث في شيء من
المساجد ولا دخول المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ولا يجوز الصلوة في مكان
المغصوب ولا في الحرير المحض والذهب وجلد غير ماكول اللحم وصوفه وشعره الا الخز الخالص
والسنجاب ولا يجوز الصلوة بغير فاتحة الكتاب ولا السجود على الماكول والملبوس والمعادن
ونوجب الطمأنينة في الركوع والسجود بقدر الذكر الواجب ولا يجوز الصلوة خلف الفاسق
ومجهول الحال ونوجب قصر الرباعيات في السفر المباح ونقول باستحباب نوافل الصلوة
الخمس وصلوة الليل والشفع والوتر **ونعتقد** وجوب الزكوة في تسعة اشياء الذهب
والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب بالشروط المقررة ووجوب صوم

٣٧٠

شهر رمضان على كل بالغ عاقل الا الحايض والنفساء وان يفسد بتعمد الاكل والشرب والجماع
والكذب على الله ورسوله والايمة الاثنى عشر عليهم السلم وان دخول شهر رمضان لا يثبت
الا برؤية الهلال او شهادة عدلين او الشياع وان من افطر في شهر رمضان عالما
عامدا من دون سفر او مرض او اكراه او حيض او نفاس فقد وجب عليه الكفارة وهى
عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وان افطر على محرم
كالخمر والزنا فعليه الكفارات الثلث **ونعتقد** بوجوب الحج في العمر مرة على كل من
استطاع اليه سبيلا وانه يحرم على محرم الطيب شما او اكلا او دهنا والنساء وطيا
وتقبيلا ولمسا ونظرا بشهوة وكذا يحرم عليه لبس المخيط وتغطية الراس وقبض الانف
عن شم الرايحة الكريهة وقتل القمل وقص الظفر وازالة الشعر عن الراس والبدن واخراج
الدم الا لضرورة وانه يجب عليه في حال الطواف جعل الكعبة على يساره وان يكون ثوبه وبدنه
خاليين عن النجاسة وان يكون الوقوف بعرفات من زوال الشمس الى غروبها وان يكون
الوقوف بالمشعر ليلة العيد الى طلوع الشمس ثم يذهب الى منى ويرمي جمرة العقبة بسبع
حصيات يوم العيد ويذبح الهدى ان كان من البقر والغنم وينحره ان كان من الابل ولا يجوز
خلاف ذلك **ونعتقد** بوجوب جهاد الكفار الحربيين من اهل الكتاب وغيرهم بالشروط

المقرة

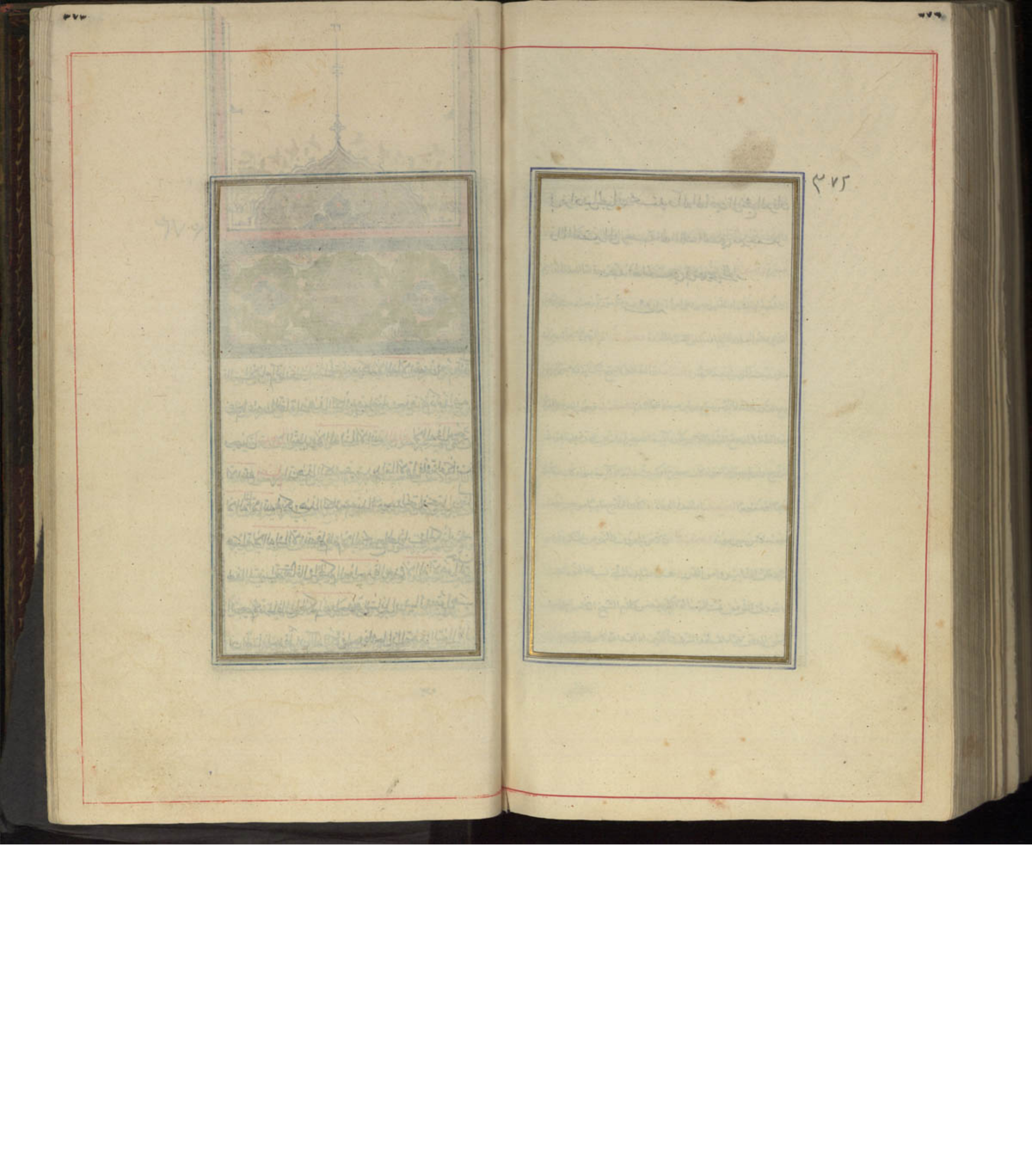
المقررة بين علمائنا **ونعتقد** بتحريم الربا والرشوة والسحر والقمار وحلق اللحية واكل السمك الذي
لا فلس له **ونعتقد** وانه لا بد من التسمية عند ارسال الكلب للصيد ولا بد من ان يكون الكلب
معلما وان يكون مرسل الكلب المعلم مسلما وان الكافر لو ارسل الكلب للصيد لم يحل اكل ما قتله
وان تلفظ الكافر بالتسمية والصيد الذي تقتله غير الكلب المعلم مثل البازي والفهد
وساير الجوارح الطايرة والسايرة فهو ميتة لا يحل اكله **ونعتقد** ان شرب الخمر عامدا عالما
بتحريمه مختارا اوجب ان يجلد ثمانين جلدة سواء كان رجلا او امرأة حرا او مملوكا **ونعتقد**
انه يحرم بيع الخمر وشراؤها وكذا بيع الات القمار كالنرد والشطرنج وغيرهما وانه يحرم بيع
العنب والتمر ولمثالهما ليعمل خمرا او بيع الخشب ليعمل صنما والة لهو وقمار **ونعتقد**
انه يحرم على الرجال والنساء الاكل والشرب في انية الذهب والفضة وعلى الرجال لبسهم الذهب
والحرير الا في حال الحرب والضرورة لدفع القمل وشدة البرد **ونعتقد** ان الانسان
سواء كان ذكرا او انثى لا يملك احدا من ابائه وامهاته ولا احدا من اجداده وجداته
ولا احدا من اولاده ذكورا كانوا او اناثا وانه اذا اشترى احد هؤلاء اعتق في الحال
وانه لا يملك الرجل احدا من اخواته وعماته وخالاته ولا احدا من بنات اخيه وبنات
اخته فان اشترى احديهن انعتقت في الحال ولما المراة فاعتقادنا انها تملك جميع اقاربها

٣٧١

الا العمودين ولا يحتوى عليها احد سواهما **ونعتقد** ان النكاح المتعة لابد فيه من الايجاب
والقبول وتعيين المدة والمهر ولابد للمراة من العدة ان وقع الدخول الا ان يكون آيسة او
صغيرة **ونعتقد** ان الدخول بالمراة لا يحل الا باحد الامور الاربعة اما العقد الدائم
او المتعة او الملك او التحليل ومن وطى امراة بغير احد هذه الامور الاربعة وجب عليه الحد
الشرعي وهو الجلد والرجم او مطلق القتل بالمقررة **ونعتقد** ان الرجل لا يحل ان يترك
وطى زوجته اكثر من اربعة اشهر **ونعتقد** ان الطلاق لا يصح بالكناية ولا بغير العربية
مع القدرة وانه لابد من سماع عدلين صيغة الطلاق **ونعتقد** وجوب العدة على المراة
بعد الطلاق ان وقع الدخول الا ان يكون آيسة او صغيرة وانه يجب العدة عليها بموت
الزوج وان لم يدخل بها سواء كانت صغيرة او كبيرة شابة او آيسة سواء كان نكاحا
دايما او منقطعا **ونعتقد** ان العدة الوفاة اذا كان الزوج غايبا من حين ثبوت
موته لا من حين موته **ونعتقد** ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب
بشرط ظن التاثير وامن الضرر ۞ هذه عقايدنا التي نسئل الله ان يثبتنا عليها
والله ولي التوفيق تمت الرسالة الشريفة من كلام الشيخ الكامل العارف
المحقق المدقق بهاء الملة والشرف والدين اذاقه الله كاس الغفران واسكنه

بفراديس

في فراديس الجنان بمحمد وآله الهادين الى منهج العرفان
وانا الفقير الى رحمة الله الملك الغني مير جعفر
بن عبد الله الحسيني في شهر محرم الحرام
سنه ١٠٤٩







قال الامام الرازى المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله من وجوه الاول
زعم جماعة من النحاة ان هذا الكلام فيه اضمار وحذف ثم ذكروا فيه
وجهين احدهما التقدير لا اله لنا الا الله الثانى لا اله فى الوجود
الا الله اعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الاول فلانه لو كان
لا اله لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مفيدا للتوحيد الحق اذ يحتمل ان يقال
هب انه لا اله لنا الا الله فلم قلتم لا اله لجميع المحدثات والممكنات و
لهذا السبب انه تعالى قال والهكم اله واحد قال بعده لا اله الا هو الرحمن
الرحيم لانه لما قال والهكم اله واحد بقى للسائل ان يسأل ويقول هب
ان الهنا واحد فلم قلتم ان اله الكل واحد فلاجل ازالة هذا السؤال قال

بعده

بعده لا اله الا هو الرحمن الرحيم ولو كان المراد من لا اله الا هو هذا الاله
فى قوله تعالى والهكم اله واحد كان تكرارا محضا واما الثانى وهو قولهم التقدير
لا اله فى الوجود الا الله قلنا واى حاجة الى التزام هذا الاضمار بل نقول
حمل الكلام على الظاهر اولى من ذلك الاضمار الذى ذكرتم لانا لو التزمنا ذلك كان
معناه لا اله فى الوجود الا الله فكان هذا نفيا لوجود الاله الثانى ولو اجرينا
الكلام على ظاهره كان هذا نفيا لماهية الاله الثانى ومعلوم ان نفى الماهية
اقوى فى اثبات التوحيد من نفى الوجود فثبت ان الاجراء على ظاهره اولى فان
قلت نفى الماهية غير معقول بانك اذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت
بان السواد انقلب الى نقيضه وصيرورة الشئ عين نقيضه غير معقول اما اذا
قلت غير موجود كان هذا كلاما معقولا فلهذا السبب اخترنا فيه الاضمار
قولكم نفى الماهية غير معقول قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس بموجود
فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد
نفيت الماهية المسماة بالوجود وان كان كذلك صار نفى الماهية امرا معقولا
فاذا عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء الكلام على ظاهره فان قيل انا اذا قلنا

السواد ليس بموجود فانا ما نفينا الماهية وما نفينا الوجود ايضا وانما نفينا
موصوفية الماهية بالوجود فنقول موصوفية الماهية هل هي مغايرة للوجود
ام لا فان كانت مغايرة له كان ذلك المغاير ماهية فكان قولنا السواد ليس بموجود
نفيا لذلك الماهية المسماة بالموصوفية وح يعود الكلام المذكور فتسلسل واما
اذا قلنا ان موصوفية الماهية بالوجود ليست امرا مغايرا للماهية والوجود امتنع
توجه النفي اليها واذا امتنع ذلك امتنع النفي موجها الى الماهية او الى الوجود
وح يحصل غرضنا من ان الماهية يمكن نفيها واذا كان الامر كذلك صح ان يقال
لا اله الا الله حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار **البحث الثاني** قال النحويون
لا اله الا الله مرفوع لانه بدل من موضع لا مع الاسم وبيانه انك اذا قلت ما جا
ني رجل الا زيد فقوله زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول
والاخذ بالثاني فصار التقدير ما جاء الا زيد وهو معقول لانه يفيد نفي
المجيء عن الكل الا عن زيد واما قوله جاء في القوم الا زيد فذلك يقتضي انه جاء
كل واحد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق **البحث الثالث** اتفق النحويون
على ان محل الا في هذه محل غير والتقدير لا اله غير الله وهو كقول الشاعر وكل

اخ يفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان فان المعنى كل اخ غير الفرقدان فانه
يفارقه اخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قالوا التقدير لو كان
فيهما آلهة غير الله لفسدتا والذي يدل على صحة ما قلناه انا لو حملنا الا على الاستثناء
لم يكن قولنا الا الله توحيدا محضا لان تقدير الكلام لا آلهة مستثنى عنهم
الله فيكون هذا نفيا لآلهة مستثنى عنهم الله بل عند من يقول بدليل الخطاب
يكون اثباتا لذلك وهو كفر فثبت انه لو كان كلمة الا محمولة على الاستثناء لم يكن
قولنا لا اله الا الله توحيدا محضا ولما اجمعت العقلاء على انه يفيد التوحيد
المحض وح حمل الا على معنى غير حتى يكون الكلام معناه لا اله غير الله **البحث
الرابع** قال جماعة من الاصوليين الاستثناء عن النفي لا يكون اثباتا واحتجوا
على وجهين **احدهما** ان الاستثناء ماخوذ من قولك ثنيت من جهة اذا
صرفته عنها فاذا قلت لا عالم فههنا امران **احدهما** الحكم بهذا العدم **والثاني**
نفس هذا العدم ثم اذا قلنا عقيبه الا زيد فهذا الاستثناء يحتمل ان يكون
عائدا الى حكمك بهذا العدم ويحتمل ان يكون عائدا الى نفس ذلك العدم فاذا
كان عائدا الى الحكم بالعدم لم يلزم تحقق الثبوت لان نسبة الاستثناء يزيل

العلم وعند زوال العلم سبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات
وح لا يلزم الثبوت واذا كان الاستثناء من نفس العلم فلا يصح استثناء نيل لانه
واسطة بين النقيضين اذا ثبت هذا فنقول عود الاستثناء الى الحكم بالعلم اولى
من حكم عوده الى نفس العلم ويدل عليه وجهان احدهما ان الالفاظ وضعت
دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية فانك اذا قلت العالم
قديم فهذا لا يدل على كون العالم قديما فى نفسه والا اذا قلنا العالم قديم العالم
حادث لزم كون العالم قديما وحادثا معا وذلك مح بل هذا الكلام يدل على
حكمك بقدم العالم واذا كانت الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية
لا على الموجودات الخارجية كان صرف ذلك الاستثناء الى الحكم بالعدم اولى
من صرفه الى نفس ذلك العدم لان قدم الشئ فى نفسه ووجوده لا يقبل
صرف هذا القايل بل القابل لصرفه هو الحكم بذلك الوجود والعدم و
اذا كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم اولى من عوده الى المحكوم به

البحث الثانى فى بيان ان الاستثناء من النفى ليس باثبات لان رجاء فى
الحديث والعرف صور كثيرة فى الاستثناء من النفى مع انه لا يقتضى قال عليه السلام

لا نكاح

لا نكاح الا بولى ولا صلوة الا بطهارة ويقال فى العرف لا عز الا بالمال ولا مال
الا بالرجال ومرادهم من الكل فى صورة اخرى وكان المراد بان يكون المستثنى
من النفى اثباتا الا ان يقول لا بد ان يكون مجازا فى احدى الصورتين ثم نقول
انه لا يقتضى ان يكون الخارج من النفى اثباتا محضا فاذا ذلك احتمل ان يكون
تلك الزيادة مستفادة من دليل اخر ولا يكون تركا لما دل اللفظ عليه وانه
يقتضى ان لا يكون الخارج من النفى اثباتا محضا لا يصدق فذلك لزمنا ترك العمل
بما يكون اللفظ مجرد الاشتراط اقتضى فى الباب ان يقال وقد ورد هذا اللفظ
دالا عليه ومعلوم ان الاول اولى لان اثبات الامر الزايد بدليل زايد ليس فيه
مخالفة للدليل واما ترك ما دل الدليل عليه يكون للدليل فثبت بما ذكرنا
ان الاستثناء من النفى لا يكون اثباتا واذا ثبت هذا كان قولنا لا اله
الا الله صحيحا بنفى ساير الالهة ولا يكون اعترافا بوجود الله تعالى واذا كان
الامر كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافيا فى صحة الايمان وههنا اشكال
اخر وهو انا قد دللنا على ان كلمة الا بمعنى غير فيصير المعنى نفى اله يغاير الله
ولا يلزم من نفى ما يغاير الشئ اثبات الاله سبحانه ومع ذلك متفقا عليه بين



كل العقلاء بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله وكان معروفا عنه الا انهم كانوا يثبتون الشركاء والانداد وكان المقصد
من هذه الكلمة نفي الاضداد والانداد واما القول باثبات الاله للعالم
فذلك من لوازم القبول سلمنا ان هذه الكلمة لما دلت على نفي سائر الالهة دلت
على اثبات الوهية الله الا القول هذه الدلالة يكون حاصله بوضع الشرع
لا بمفهوم اصل اللغة وهذا تمام القول في هذا المقام واعلم انهم يجوزون
ان يقال لا رجل في الدار اما على الاول فلانه يوجب نفي الرجل والدليل على
ان قولنا لا رجل يقتضي ماهية الرجل ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افراد
الماهية لثبت الماهية ضرورة انه ثبت فرد من افراد فقد ثبت الماهية لامحالة
واما قولنا لا رجل في الدار يقتضي قولنا رجل في الدار يفيد ثبوت رجل
واحد قولنا لا رجل في الدار وجب ان يفيد عموم النفي فلذلك قرأ قوله
تعالى لا ريب فيه بالقراءتين وكذا قوله تعالى ولا فسوق ولا جدال ولا جدال الثابت
على الفتح اقوى في الدلالة على العموم اتفقوا على قولنا
لا اله الا الله تم



بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوكل في البداية والنهاية وعليك اعتمادي يا كريم الحمد لمن
تفرد وتعالى ان يوحد والصلوة على من هدانا كلمة التوحيد وارشدنا الى ما قصر عنه
التعديد **وبعد** فهذه مباحث متعلقة بكلمة التوحيد موردة على وجه فيه اشارة
الى المنقول والمعقول والى ما عليه ارباب المكاشفة في الاصول ولعل الناظر الحليم
يجد فيها انتظام فوايد فرايد منثورة فلما نظمها بنان بيان الاذكياء والمتأمل
العليم فيها انتظام فوايد منثورة كثيرا ما ثني اليها عنان اذهان الفضلاء والواحد
المطلق هو الموفق للصواب واليه ينتهى الحكم والخطاب **البحث الاول فيما ذهب اليه**
بعض من اهل المنقول من انه لابد فيها من تقدير الخبر وهو ان يقال ان المقدر
اما ان يكون من الامور العامة واما ان يكون من الامور الخاصة مثل لنا
والخلق وغيرهما مما يناسب المقام فان كان الاول يلزم احد الامرين اما عدم اثبات
الوجود بالفعل للواحد الحقيقي واما عدم تنزيهه عن امكان الشركة ضرورة

لزوم

لزوم توهم الاول على تقدير اضمار العام كالامكان ولزوم الثاني على تقدير اضمار
الخاص كالوجود نفسه لا صحته وامكانه ولا ثبات كلا منهما معتبر في التوحيد
وان كان الثاني يرد ان الدال عليه اما خفي والاخفى ومنه يظهر عدم جواز
ارتكاب ان المضمر هو الوجود المقيد بالامكان والفعل حتى يكون مفاد هذه
الكلمة نفي الوجود عمن سواه واثباته له ثم الباعث لهم على ارتكاب اضمار الخبر انهم
زعموا انه لابد للا هذه من الخبر كما هو الظ والمتعارف مع عدم جواز كون المذكور
خبرا اما على تقدير ان يكون كلمة الا بمعناها اعني الاستثناء فظاهر ضرورة
عدم جواز كون المستثنى خبرا عن المستثنى منه وعلى تقدير عدم الاضمار
يلزم ان يكون الاستثناء عن اسم كلمة لا فلا يكون خبرا عنه واما على تقدير
كونها بمعنى الغير فلانها بهذا المعنى لا يكون الا للصفة كما هو المشهور فلا
يكون داخلة على الخبر **البحث الثاني متعلق بما ذهب اليه** بعض الاخر
من عدمه بان نقول ان ذلك اما بناء على ان المذكور اعني الاسم مدخولها
هو الخبر واما بناء على انه لا احتياج للا الى الخبر اصلا فان كان الاول يرد عليه
ما قد عرفته في البحث الاول وان الجنس مغاير لكل واحد من افراده فكيف

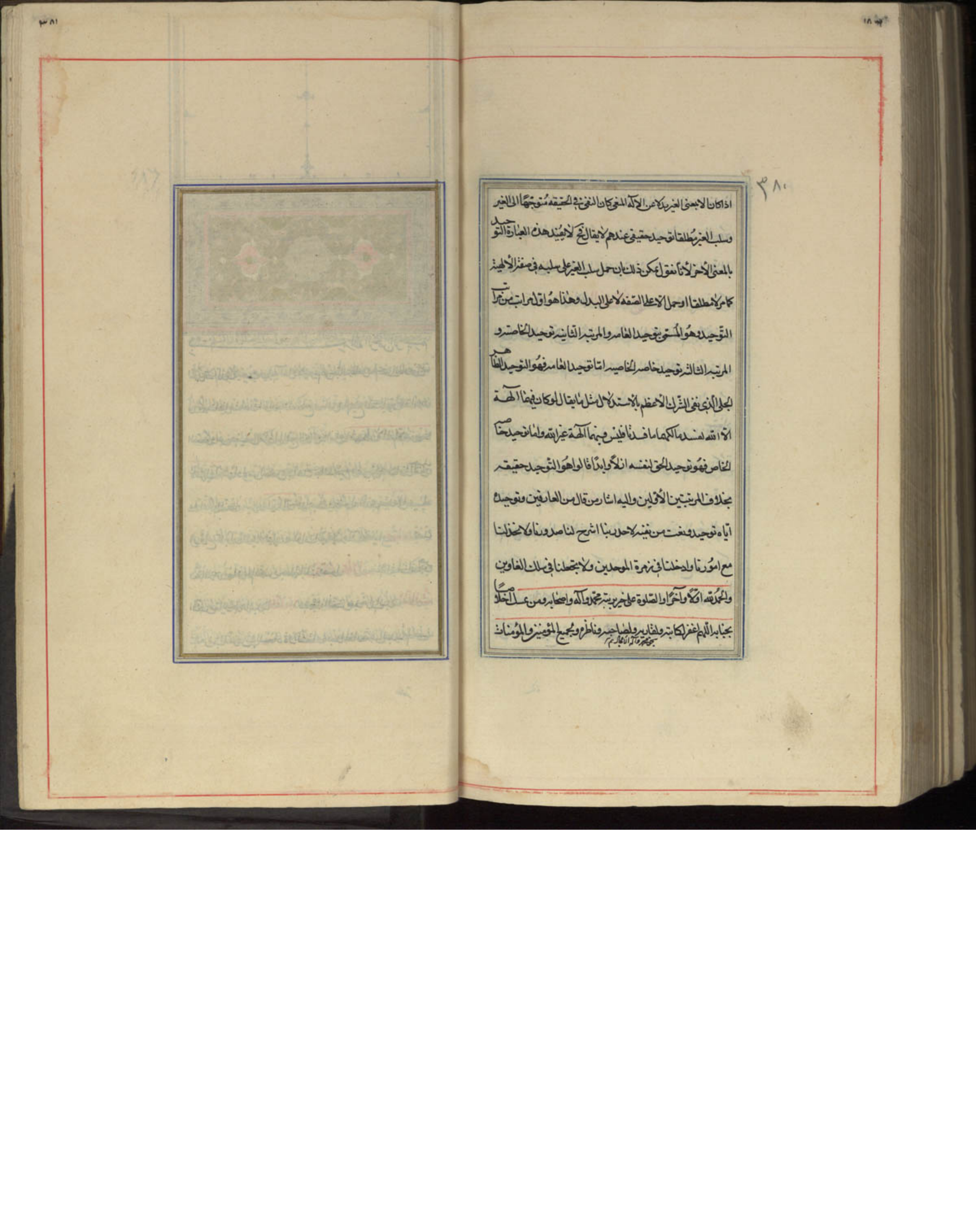
يصدق ح سلب مغايرة الفرد عنه اللهم الا ان يقال ان ذلك بناء على تضمن من
وان المفهوم منه انه استغنى من هذا الجنس عن هذا الفرد والوجه ان يقال
ان المغايرة المنفية هي المغايرة في الوجود لا المغايرة في المفهوم حتى لا
يصدق ولا شك ان المراد من الجنس المنفي بلا هذه هو المفهوم من غير اعتبار
حصوله في الافراد كلها او بعضها فيكون محمولا لا بمعنى اعتبار عدم
حصوله فيها اصلا حتى لا يصح حمله ومن تحقيق الحمل تحقق عدم المغايرة
في الوجود وان كان الثاني يرد عليه انه يلزم ح انتفاء الحكم والاختفاء
وهو باطل قطعا ضرورة انتفاء التوحيد لذلك ولا يبعد ان يقال ان
القول بعدم احتياج لا الى الخبر لا يخرج المركب من لا واسمها عن العقد وقد
لان معنى هذا المركب كلما جاء على هذا التقدير انتفى هذا الجنس الا في
هذا الفرد ويخدش ان تركب الكلام من الحرف والاسم مما ليس اليه سبيل
ويدفع بما قيل في النداء مثل يا من انه قام مقام ادعو والشريف العلامة
قد صرح في بيان ما نقل عن بني تميم من عدم اثباتهم خبر لا هذه بانه يحتمل
ان يكون مرادهم بذلك عدم احتياج لا عندهم الى الخبر بناء على ان المفهوم

منه كما ذكرنا آنفا انتفى هذا الجنس فان قيل كلمة لا على هذا التقدير اعني
على تقدير عدم الاحتياج الى الخبر بناء على ما ذكرنا اما ان يكون للاستثناء
وان يكون بمعنى الغير قلنا هي بمعنى الغير ولا وجه لكونها للاستثناء لا لما
قد يتوهم من التناقض بناء على ان سلب الجنس من كل فرد فرد ينافي اثباته
لواحد من افراده وهذا كما قيل من الاستثناء المنفي فان قول القائل ما
ما جاء القوم الا زيدا يوهم ذلك التناقض ايضا ضرورة وجوب شمول
القوم المنفي عنهم الفعل لزيد المثبت هو له فانه مدفوع بمثل ما دفع به
ذلك عن الاستثناء واختاره نجم الائمة وشيخ الامة من ان الاستثناء
مقدم لاعتبار على نسبة الفعل المنفي الى المستثنى منه وهو ان يقال
ههنا ايضا ان الجنس الخارج عنه هذا الفرد منتف في ضمن كل ما عدا
ولا لما قد يتوهم تناول الجنس المنفي لما هو بعد الا وهو شرط الاستثناء
لما قد عرفته من الفرق بين الجنس بدون اعتبار حصوله في الافراد وبينه
مع اعتبار عدم حصوله فيها بل لانها لو كانت للاستثناء لما افاد
الكلام التوحيد وذلك لانه حاصل ح ان هذا الجنس على تقدير عدم

دخول هذا الفرد فيه منتف فيه فهم منه عدم انتفائه في افراد غير خارج عنها ذلك
الفرد ماين التوحيد فالواجب جعلها على نفي الغير وجعلها تابعة للمحل اسم لا بد الا عنه
او صفة له كما في قول الشاعر، وكل اخ يفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان
فان قوله الفرقدان صفة لكل اخ وانت تعرف مما ذكرنا في هذين البحثين ان من
قال من المحققين ان للنحاة خلافا في انه هل يضمر للاخر مثل في الوجود او يصح ان
يوجد ام لا فقد ابر الاشارة الى مثل ما ذكرنا ومدار هذا الخلاف يمكن ان يكون
احد الامرين احتياج لا الى الخبر وعدم احتياجها اليه او يكون المذكور بعد
الا خبرا او تابعا للاسم لا خبرا بناء على ان ينعم عدم انتصاب الا بمعنى الغير من ا
وتعرف منه ايضا ان المختار ما هو من هذين المذهبين فلا تغفل البحث الثالث
في ان نفي الجنس نفسه هل هو بمعنى ام لا فقد يقال الجليل النظر يحكم بان نفي المهية
نفسها بدون اعتبار الوجود واتصافها به كنفي السواد نفسه لا نفي وجوده
عنه بعيد لكن ان جعل الشيء باعتبار الوجود او لا معنى بجعل الشيء شيئا نفسه
فكذلك نفيه ودفعه ايضا باعتبار رفع الوجود عنه ولا يبعد ان يقال ان علة
حذف الخبر على تقدير كونه موجودا هو هذا واما دقيق النظر فقد يحكم بخلاف

ذلك

ذلك لان نفي المهية باعتبار الوجود ينتهي بالاخرة الى نفي مهية ما باعتبار نفسها
وذلك لان اتصافها بالوجود يكون باعتبار اتصاف ذلك الاتصاف بالوجود
الى ما لا يتناهى فلا بد من الانتهاء الى اتصاف بنفسه لا باعتبار اتصافه
بالوجود دفعا للتسلسل فتدبر البحث الرابع هو انه اذا كانت هذه الكلمة
لنفي الجنس وكانت الا مع مدخولها تابعة لاسمها وكان الحكم معتبرا في ذلك
المركب فهو من اي قسم من اقسام القضية فيقال انه اذا كان مضمونه ان
هذا الجنس منتف فيما عدا هذا الفرد كان قضية شخصية لها لازم هو
قضية كلية وهو قولنا كل ما معتبر فرد الا له سوى هذا الفرد منتف ولا استبعاد
في شيء من اللازم والملزوم ولزوم احدهما للاخر اعني لزوم الكلية المذكورة
للشخصية المذكورة البحث الخامس في ان هذه الطيبة هل يحتمل التوحيد
ام لا على مذهب اصحاب المكاشفات القائلين بان التوحيد تنزيه الوجود المحض
عن الشركة في الوجود لا عن الشركة في خصوص صفة الالهية مع جواز الشركة
في الوجود قالوا كل ما شم منه رائحة الوجود فهو الحق عارية عند الغير فيجب ردها
اي ما لكها حتى يصح التوحيد فسمي الحق واحدا احدا قلت بل يحتمل ذلك فانه



اذا كان الا بمعنى الغير بدلا عن الآلهة المنفي كان النفي في الحقيقة متوجها الى الغير
وسلب الغير مطلقا توحيد حقيقي عندهم لا يقال نعم لا يفيد هذه العبارة التوحيد
بالمعنى الآخر لانا نقول يمكن ذلك بان حمل سلب الغير على سلبه في صفة الالهية
كما هو لا مطلقا او حمل الا على الصفة لا على البدل وهذا هو اول المراتب من مراتب
التوحيد وهو المسمى بتوحيد العامة والمرتبة الثانية توحيد الخاصة و
المرتبة الثالثة توحيد خاصة الخاصة اما توحيد العامة فهو التوحيد الظاهر
الجلي الذي نفى الشرك الاعظم بالاستدلال مثل ما يقال لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا لكنهما ما فسدتا فليس فيهما آلهة غير الله واما توحيد خاصة
الخاص فهو توحيد الحق لنفسه ازلا وابدا قالوا هو التوحيد حقيقة
بخلاف المرتبتين الاوليين واليه اشار من قال من العارفين وتوحيده
اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد ربنا اشرح لنا صدورنا ولا تخذلنا
مع امورنا وادخلنا في زمرة الموحدين ولا تجعلنا في سلك الغاوين
والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على خير بريته محمد وآله واصحابه ومن عمل الخلاصا
بجنابه اللهم اغفر لكاتبه ولقاريه ولصاحبه وناظره ولجميع المؤمنين والمؤمنات
بحق محمد وآله الامجاد

٣٨١



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يخيب من بابه آمل ولا يحرم عن جنابه عامل ولم يحجب الغادون عن
ورود مناهل مشاهدة انوار جلاله مانع وحامل ولم يمنع المشتاقين للقائه عن
الصعود من حضيض الفراق الى اوج الكمال وكامل واشهد ان لا اله الا هو وحده
لا شريك له شهادة من اخلص في مشاهدة جلاله سره وعوض في منازل التوحيد
على اعين النظار سيره واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي عقد على احياء
ارواح الابرار قلايد الاسرار وصلوات الله عليه وآله الاخيار **وبعد** فهذه
رسالة حررتها في علم النفس وجعلتها ثلثة فصول **الاول** في اثبات ان جوهر
النفس مغاير لجوهر البدن **الثاني** في بقاء النفس بعد خراب البدن **الثالث**
في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد المفارقة عن البدن ثم الحقت

خاتمة

خاتمة اذكر فيها العوالم الثلثة التي هي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجسم وترتيب
الوجود من لدن الحق تعالى الى اقصى مراتب الموجودات على الترتيب الثابت من عنده
فيكون الناظر في هذه الرسالة مطلعا على جمل من اجناس المعقولات وشطر من
انواعها وجعلتها مشتملة على اهم المطالب وهو معرفة الانسان نفسه مرقاة المعرفة
ربه سبحانه وتعالى كما اشار اليه شارع العرب والعجم بقوله عليه الصلوة والسلم من عرف
نفسه فقد عرف ربه ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكان كل
واحد عارفا بربه اعني خصوص معرفته وليس كذلك فهذه الرسالة تهديك الى الاسرار
المخزونة في علم النفس الذي غفل عنه الدهماء من الناس بل اكثر العلماء عنه غافلون
ولهذا اوحى الى الرسول السائل عن حقيقة الروح قل الروح من امر ربي ثم قال
عقيبه وما اوتيتم من العلم الا قليلا تنبيها على ان اكثر الناس عن علم النفس
وحقيقة الروح غافلون فهذه هي اشارة الى فوايد هذه الرسالة ولنشرع
فيما ذكرنا من الفصول **الفصل الاول** في اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر
البدن فنقول المراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وقد اختلف اهل العالم في
ان المشار اليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس او غيره فقد ظن اكثر النا

وكثير من المتكلمين ان الانسان هو هذا البدن وهو ظن فاسد ورأي باطل كما سنبينه والقائلون بانه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا فمنهم من قال انه جسم ومنهم من قال انه جسماني ومنهم من قال انه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فائض على هذا القالب واحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفا بربه عالما بحقائق مخلوقاته فتستعد بذلك الرجوع الى حضرته ويصير ملكا من ملائكته في سعادة لا نهاية لها وهذا هو مذهب الحكماء الالهيين و العلماء الربانيين واصحاب المكاشفة فانهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخهم عن ابدانهم واتصافهم بالانوار الالهية ولنا في صحة هذا البحث والنظر براهين البرهان الاول تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من احوالك فانت اذن ثابت مستمر لا شك في بدنك واجزاء بدنك ليس ثابتا مستمرا بل هو ابدا في التحليل و النقص ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل لما يتحلل في بدنه فان البدن حار رطب والحار

اذا اثر في الرطب حلل جوهر الرطب حتى يفني بكليته كما نوقد عليه النار دائما فانه يحول الى ان لا يبقى منه شيء ولهذا لو حبس الانسان عن الغذاء مدة قليلة يهزل و انتقص قريبا من ربع بدنه فيعلم يقينا انه في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك وانت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائها الظاهرة والباطنة فهذا برهان عظيم يفتح باب الغيب فان جوهر النفس غائب عن الحواس والاوهام من يحقق عنده هذا البرهان وتصوره في نفسه تصورا حقيقيا فقد ادرك ما غاب عنه البرهان الثاني هو ان الانسان اذا كان مهما بامر هام من الامور فانه يستحضر ذاته حتى انه يقول انا فعلت كذا وافعل كذا وفي مثل هذا الحال يكون غافلا عن جميع اجزاء البدن فالمعلوم بالعقل غير ما هو مغفول عنه فذات الانسان مغاير لهذا البدن البرهان الثالث هو ان الانسان يقول ادركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته او غضبت عنه وكذا يقول اخذت بيدي و مشيت برجلي وتكلمت بلساني وسمعت باذني وتفكرت في كذا وتوهمت وتخيلته فنحن نعلم بالضرورة ان في الانسان شيئا جامعا لهذه الادراكات و

هذه الافعال ونحن نعلم ايضا بالضرورة ان في الانسان شيئا جامعا لهذه الادراكات
والافعال فانه لا يبصر بالاذن ولا يسمع بالبصر ونحو ذلك فعنده شيء جامع لجميع
الادراكات والافاعيل ولا شيء من اجزاء البدن يجمعها فالذي يشير الانسان
اليه بقوله انا مغاير لجملة اجزاء البدن ثم نقول ان هذا الشيء الذي اثبتناه
انه هو الانسان مغاير لهذه الجسد لا يمكن ان يكون جسما ولا جسمانيا اي قائما
بالجسم لانه لو كان كذلك لكان ايضا محلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة
هذا البدن فلم يكن باقيا من اول عمره الى آخره فهو اذن جوهر روحاني بل هو نور
الهي فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسي
والى هذا المعنى اشير في الكتاب الالهي بقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فالتسوية هو ان يجعل البدن بالمزاج الانسي مستعدا بان يتعلق به النفس
الناطقة وقوله من روحي اضافها الى نفسه لكونه جوهرا روحانيا غير
جسم ولا جسماني هذا ما اردنا ان نذكره في هذا الفصل الفصل الثاني
في بقاء النفس بعد خراب البدن اعلم ان الجوهر الذي هو الانسان في الحقيقة
لا يفنى بعد الموت ولا يبلى بعد مفارقة هذا الجسم بل هو باق ببقاء خالقه تعالى

وذلك

وذلك لان جوهره اقوى من جوهر البدن لانه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف
فيه والبدن منفعل عنه ومتحرك له تابع فاذا لم يضر مفارقة البدن وجوده فان
البدن موجود باق بعد الموت فلان لا يضر وجود النفس وبقاءها كان اولى
واحرى ولان النفس من مقولة الجوهر ومفارقته مع البدن من مقولة المضاف
والاضافة اضعف الاعراض لانها لا يتم وجودها لموضوعها بل يحتاج الى
شيء آخر هو المضاف اليه فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف
الاعراض ومثل ان يكون مالكا لشيء متصرفا فيه فاذا ابطل ذلك الشيء لم
يبطل المالك ببطلانه ولهذا ان الانسان اذا نام بطل عنه الحواس والادراكات
صار ملقى كالميت ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله النوم اخو الموت
ثم ان الانسان في نومه يرى الاشياء ويسمعها بل يدرك الغيب في المنامات
الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة وذلك برهان قاطع على ان النفس غير
محتاج الى هذا البدن بل ضعفه عقابه وتقوى ببطلانه فاذا امات البدن وخرب
تخلص جوهر النفس عن حبس البدن اذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح
لتجذب الانوار الالهية وانوار الملائكة والملاء الاعلى انجذاب ابرة الى

جل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وجعت له ونودي من الملأ الأعلى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي و
ادخلي جنتي الفصل الثالث في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد
المفارقة عن البدن اعلم ان نفس الانسان لا تخرج عن ثلثة اقسام لانها اما ان
يكون كاملة في العلم والعمل واما ان يكون ناقصة فيهما واما ان يكون كاملة
في احدهما ناقصة في الآخر وهذا القسم الثالث على قسمين لانها اما ان يكون
كاملة في العلم ناقصة في العمل او على العكس فيكون اصناف النفوس بحسب
القسمة الاولى ثلثة كما ورد في القران المجيد وكنتم ازواجا ثلثة فاصحاب
الميمنة ما اصحاب الميمنة ثم قال واصحاب المشأمة ما اصحاب المشأمة
ثم قال والسابقون السابقون اولئك المقربون فنقول الكاملون في
العلم والعمل فهم السابقون ولهم الدرجة القصوى في الآخرة فيلحقون
من العوالم الثلثة بعالم العقول ويتنزهون عن مقارنة الاجسام و
نفوس الافلاك معجلا لرفعة رتبتها فهؤلاء هم السابقون الذين في المرتبة
العليا واما اصحاب اليمين وهم في المرتبة الوسطى فهم يرتفعون عن عالم

الاستحالة

الاستحالة ويتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن درن عالم العناصر
ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين
والوان الاطعمة اللذيذة والحان الطيور ومما يقصر اوصاف الواصفين
عن كنهه كما قال عليه الصلوة والسلم حكاية عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فهذه مرتبة المتوسطين
من الناس ولا يبعد ان يتمادى امرهم الى ان يستعدوا للفوز بوصول الدرجة
العليا فينغمسون في ذوات الانوار الحقيقية واوصلت السابقين
بعد انقضاء دهور تأتي عليهم هذه مرتبة اصحاب اليمين واما اصحاب
الشمال فهم النازلون في المرتبة السفلى فهم منغمسون في ظلمات الطبيعة
منتكسون في قعر بحر الاجرام المسيحون بالحلول في دار البوار جهنم
وهم الذين دعوا الناس الذين دعوا هنالك ثبورا فهذه شرح مراتب
ارواح البشر بعد المفارقة وقد اتفق على صحتها الوحي الالهي والآراء
الحكمية خاتمة الرسالة في ذكر العوالم الثلثة التي هي عالم العقل وعالم
النفس وعالم الجسم وترتيب الوجود من لدن الحق الاول الى اقصى مراتب

الموجودات على الترتيب النازل منه تعالى فنقول ان اول ما خلق الله جوهر روحاني
وهو نور محض قايم بنفسه لا في جسم ولا في مادة دراك لذاته ولخالقه تعالى وهو
عقل محض وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الالهيون والانبياء عليهم السلم
قال سيدنا ونبينا صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله العقل ثم قال له اقبل
فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال له وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز
منك بك اعطي وبك اخذ وبك اثيب وبك اعاقب فنقول ان هذا العقل
له ثلاث تعقلات احدها انه يتعقل خالقه تعالى وثانيها تعقل ذاته واجبا
بالاول تعالى وثالثها انه يتعقل كونه ممكنا لذاته فحصل له من تعقله خالقه تعالى
عقل آخر كحصول سراج من سراج وحصل من تعقله ذاته واجبا بالاول
نفس هي ايضا جوهر روحاني كالعقل الا انه في الرتبة دونه وحصل من تعقله
ذاته ممكنه لذاته جوهر جسماني هو الفلك الاعظم وهو العرش بلسان الشرع
فتعلقت تلك النفس بذلك الجسم فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة
للفلك الاقصى كما يحرك روحنا جسمنا وتلك الحركة حركة شوقية بها يتحرك
النفس الفلكية شوقا وعشقا الى العقل الذي هو المخلوق الاول فصار العقل

الاول

الاول عقلا للفلك الاقصى ومطاوعا له ثم حصل من العقل الثاني عقل وجسم فالجسم
هو الفلك الثاني وهو فلك الثوابت وهو الكرسي بلسان الشرع وتعلقت النفس
الثانية بهذا الفلك وهكذا حصل من العقل الثالث عقل ونفس وفلك وهو
فلك المشتري والنفس نفس المشتري وهكذا حتى ينتهي الى فلك القمر والنفس
نفس القمر حصل العقل العاشر وهو عقل العالم العنصري وهو من السطح المقعر
لفلك القمر الى كرة الارض والعناصر الاربعة النار والهواء والماء والارض
وحصلت المواليد الثلثة وهي المعادن والنبات والحيوان والانسان الذي
هو اكمل الحيوان وهو بنفسه شبيه الملئكه ويبقى البقاء السرمدي اذ شبه
لهم في العلم والعمل وقد يصير اخس من البهايم والسباع اذا اتصف باخلاقهم
واخلد الى الارض واتبع هواه وكان امره فرطا واما اذا تنزه عن طرفي
الافراط والتفريط في الاخلاق وتوسط بينهما فلم سبعا ولا خاملا في القوه
الشهوانية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا
ولا جبانا بل شجاعا وهو بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط بين
التهور والجبانة وكذلك يكون حكيما في المعيشة وهي حسن التدبير فيما

٣٨٦

بينه وبين غيره اما بحسب اهل منزله الخاص به وهو بين زوج وزوجة والده ومولود ومالك

مملوك واما بحسب اهل مدينته فى المعاملات او فى السياسات ان كان له تدبير السياسة

وهذه الحكمة متوسطة فى التدبير بين نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهذه الحكمة

غير الحكمة التى هى العلم بالاخلاق فان تلك الحكمة لما كانت اشد افراطا كان احسن وهذه

الحكمة لا ينبغى ان يكون بالافراط والا لكانت جربزة ولا بالتفريط والا لكانت بلاهة و

هذه الخصال الثلث اعنى العفة والشجاعة والحكمة هى التى يسمى عدالة فالعدالة هى

مجموع هذه الاخلاق الثلثة فمن اتصف بها وكان ايضا بالحكمة النظرية التى هى العلم

بحقايق الاشياء فقد صار كاملا فى العلم والعمل وصار من جملة من قيل فى حقهم تحقيق السابقون

السابقون فان قلت فهل يمكن ان يحصل الحكمة النظرية بحد لا يمكن اقل منه حتى يستعد

النفس لتلك السعادة فيكون من السابقين المذكورين قلت يمكن ذلك التحديد بالتعريف

فنقول ينبغى ان يكون عالما بوجود واجب الوجود وصفات جلاله ونعوت كماله وتنزيهه

عن التشبيه والتعطيل فهو انه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شىء ويتصور عنايته بالمخلوقات واحاطة

علمه بالكليات وبحول قدرته على جميع المخلوقات ثم يعلم ان الوجود يبتدى من عنده ثم

ثانيا الى الجواهر العقلية ثم الى النفوس الروحانية الفلكية ثم الى الاجسام العالية الكرية

ثم الى الاجساد العنصرية بسايطها ومركباتها من المعادن والنبات والحيوان

ثم يتصور جوهر النفس الانسانية واوصافها وانها ليست بجسم ولا جسمانى

وانها باقية بعد فناء البدن اما منعمة واما معذبة فهذا القدر من العلم

مجملا ومفصلا اذا حصل للانسان استعد بالسعادة التى شرحناها

اعنى سعادة السابقين الكاملين وبقدر ما ينتقص علمه وعمله

ينقص من درجاته وقربه من الله تعالى واما الذين قد رتبتهم

انحطت عن درجة هؤلاء الكاملين علما وعملا وهم المتوسطون

وهؤلاء الكاملون فى العلم دون العمل واما فى العمل دون العلم

واما الكاملون فى العلم دون العمل فهم محجوبون عن عالم العلوى

مدة حتى ينسلخ عنهم تلك الهيأة الردية التى كانوا يعملونها فى حيوتهم

الدنيا ويتعذبون بها الهيأة المؤذية قليلا ثم يخلصون الى عالم القدس

والطهارة ويلحقون بالسابقون واما الكاملون فى العمل دون العلم

فهم المتنزهون من اهل الشرايع الذين يعملون الصالحات ويؤمنون

بالله واليوم الاخر ويتبعون الانبياء عليهم السلم فيما امروا به ونهوا



عشر ومكن لا يكون لهم زيادة حظ من حقايق العلوم ولا يعرفون اسرارها ولا

اسرار التنزيلات الالهية وتاويلاتهم اذا تخلصوا عن ابدانهم انجذبت نفوسهم

الى نفوس الافلاك وعرجوا الى السموات فشاهدوا جميع ما قيل لهم في الدنيا

من اوصاف الجنة في غاية الشرف والرتبة ولكن لا يبعد ان يقتضي لهم الامر

الى ان يرتقوا الى العالم العقل والصنع الالهي فينغمسون في اللذات الحقيقية

التي لا يمكن شرحها واذ قد وصلنا الى هذا المقام وكشفنا هذه الاسرار

فينكشف بهذا القدر من الاستبصار للطالبين المسترشدين

جعلنا الله واياكم من المهتدين انه هو البر

الرحيم تمت الرسالة الشريفة

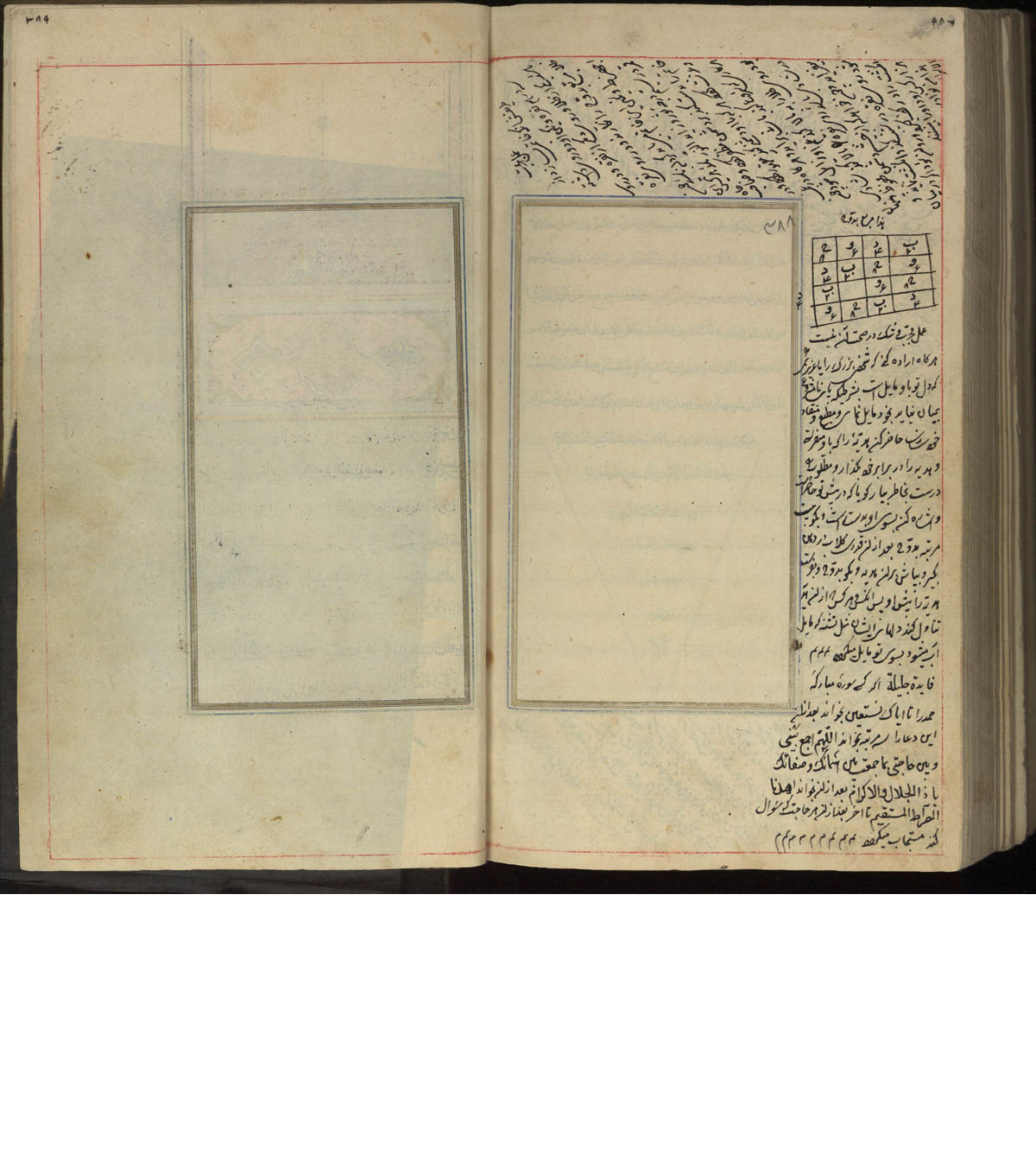
على يد اضعف العباد

مير جعفر في شهر

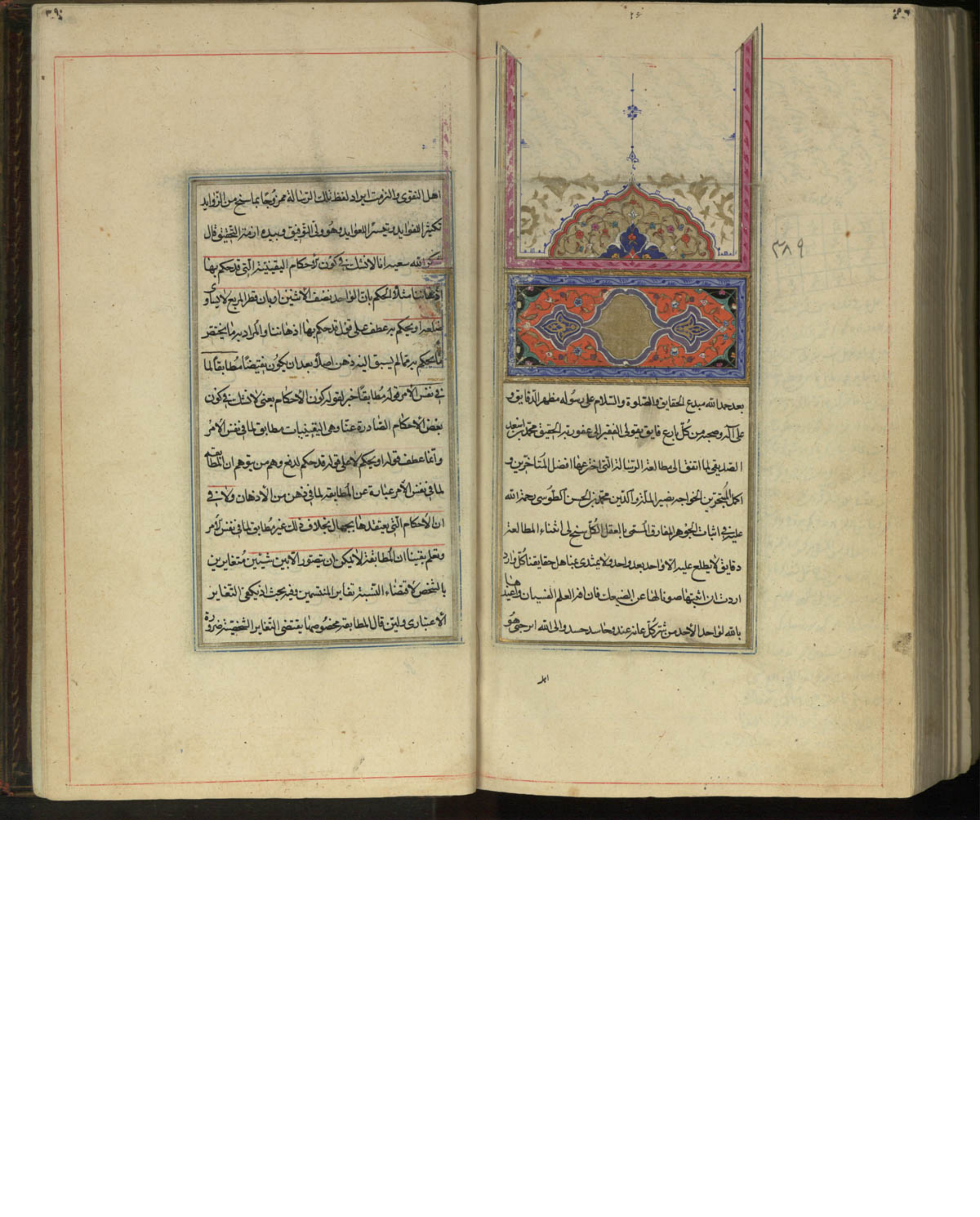
ذي قعدة

الحرام ١٠٦٨

تم



۳۸۹
۴۸۷
فایده جلیله اگر کسی سوره مبارکه
حمد را تا ایاک نستعین بخواند بعد از آن
این دعا را ۳ مرتبه بخواند اللهم اجمع بینی
وبین حاجتی بما جمعت بین اسمائک وصفاتک
یا ذا الجلال والاکرام بعد از آن بخواند اهدنا
الصراط المستقیم تا آخر بعد از آن هر حاجت که سوال
کند مستجاب میگردد



بعد حمد الله مبدع الحقايق والصلوة والسلام على رسوله مظهر الدقايق و
على آله وصحبه من كل بارع فايق يقول الفقير الى عفو ربه الحقيق محمد بن اسعد
الصديقي لما اتفق لي مطالعة الرسالة التي اخترعها افضل المتاخرين و
اكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله
عليه في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل الكل سنح لي اثناء المطالعة
دقايق لا يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولا يهتدي عنها اهل حقايقنا كل وارد
اردت ان اثبتها صونا لها عن الضياع فان آفة العلم النسيان واعتصم
بالله الواحد الاحد من شر كل عاند عنده وحاسد حسد والى الله ارجو هو

اهل

اهل التقوى والتزمت ايراد لفظ تلك الرسالة ممزوجا بما سنح من الزوايد
تكثيرا للفوايد وتيسيرا للعوايد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال
[ش]كر الله سعيه اما لا انشك في كون الاحكام اليقينية التي قد حكم بها
اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين وبان قطر المربع لا يساوي
ضلعه او يحكم به عطف على قوله قد حكم بها اذهاننا والمراد به ما يختص
ما يحكم به مما لم يسبق اليه ذهن اصلا او بعد ان يكون يقينيا مطابقا لما
في نفس الامر هو له مطابقا خبر لقوله كون الاحكام يعني لا انشك في كون
بعض الاحكام الصادرة عنا وهي اليقينيات مطابق لما في نفس الامر
وانما عطف قوله او يحكم لا على قوله قد حكم لدفع وهم من يتوهم ان المطابقة
لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في ذهن من الاذهان ولا في
ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك غير مطابق لما في نفس الامر
ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين
بالشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي التغاير
الاعتباري ولين قال المطابقة بخصوصها يقتضي التغاير الشخصي ضرورة

٣٩٠

ان الشيء لا يوصف بالمطابقة بنفسه قلنا الحقايق لا يقتضي من قبل
الاطلاقات العرفية فلعل ما يوهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتغاير
الحقيقي يرجع الى الاتحاد الذاتي عند التحقيق اليس لفظ الايقاع والانتزاع
يوهم كون الحكم فعلا وليس كذلك وليس لفظ الاتصال يوهم امرا عرضيا
ثم التحقيق عندهم انه جوهر متصل في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على
من تتبع المطالب الحكمية ومتحدين فيما يقع المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة
ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام يتشاركان في الثبوت
الذهني لكون كل واحد منها معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن
يجب ان يكون للصنف الاول منها دون الثاني ثبوت صابع عن اذهاننا
يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبين ثبوته وهو الذي يعتبر عنه بنفس الامر
فيكون الاول مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني اذا تمهد هذه المقدمة
فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او محلا في غيره
والقايم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول فيه لوجوه
اما الاول فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان

معز

مغير وكل ذي وضع متعلق بهما فلا شيء من تلك الاحكام بذي وضع وثانيا
يطابق ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص بزمان ومكان
وبين ما يختص بهما ثم لما استشعر عليه ان يقال ان اختصاص احدهما
بالزمان والمكان دون الاخر لا يمنع المطابقة مطلقا قال لا يقال
انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث بين ذوات اوضاع بل من حيث
هي معقولات اي من حيث انها اذا حصلت في العقل كانت هي بعينها ثم
انها لا يقارن الاوضاع من حيثية اخرى اي من حيث الثبوت في الخارج
عن الذهن كما يقال في الصور المرتسمة في الاذهان الجزئية انها كلية
باعتبار اي باعتبار التجريد عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار
اخر هو اعتبار التشخصات الذهنية لانا نقول الصور الخارجية المطابقة
بفتح الباء اذا كانت كذلك كانت قايمة بغيرها فيكون باعتبار حلولها
في محلها ذات وضع وباعتبارها في نفسها مع قطع النظر عن المحل غير
ذي وضع كما في الصور الذهنية وفي هذا الغرض كان قايما بنفسه لان
الكلام في هذا الشق هف لانه خلاف المعروض ولقائل ان يقول لا نحصر

۲۹۱

تغاير الاعتبارين الذين بهما يتحقق الوضعية والتجرد عن الوضع في اعتبار
المحل وعدم اعتباره بل يمكن ان يكون لتلك الامور ثبوت اخر وهي ذات
وضع بحسب تلك الثبوت ثم ان الاحكام الذهنية مطابقها بمعنى انها
اذا حصلت في الخارج كانت هي واذا حصلت تلك الخارجيات في العقل
كانت هي كما انها الكبر اولا فما لم يبطل ذلك الاحتمال لا يتم الدليل والتشبيه
بالصور الذهنية في مطلق تغاير الاعتبارين الذين لاجلهما يتحقق الحكمان
المختلفان وليس الغرض التشبيه من كل وجه ليتوجه الجواب المذكور
واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمنطابقين
ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون
ذا وضع وللقايل ان يقول معارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل
بذلك الشيء من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات تجرده
بالبرهان واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام
انما ندركه بقولنا لكونها احكاما كلية او لان الحاكم هو العقل واما
ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس او ما يجري مجرى الحواس

هو الظاهر والمطابقة هي المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات
مح ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة لا من حيث هي محسوسات
بل كما ذكرنا من قبل والثاني هو ان يكون ذلك والقايم بنفسه غير ذي
وضع هو ايضا مح لا نقول بالمثل الافلاطونية لقايل ان يقول كون
تلك الاحكام مطابقة لامور ثابتة بنحو آخر من الثبوت قايمة
بانفسها في ذلك النحو من الثبت مما ليس بديهي الاستحالة ولا مبرهنا
سواء سميت بالمثل الافلاطونية اولا والبرهان الدال على امتناع
المثل الافلاطونية لا يدل على امتناع هذا المعنى بل يدل على ان
الماهية المجردة غير موجودة في الخارج كما حقق في موضعه وان
اراد بالمثل الافلاطونية عالم المثال فهو خلاف المصطلح ومع هذا
فلا تتم استحالة الى ان يقوم عليه الدليل ولم يبرهن عليه ارسطاطاليس
الا ان قال انه لا يلزم ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك
وعناصر سوى هذه العناصر وحركات وسكونات الى غير ذلك
وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون ذلك الخارج المطا
بق

بر متمثلاً في غيره فيقسم ايضاً الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون
ذا وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد
الحكم المذكور اي في الشق الاول من امتناع المطابقة لكون تلك الاحكام
غير مقيدة بوضع وزمان ومكان وهو الوجه الاول من الوجه المذكورة
في الشق الاول ومن انه يلزم ح ان لا يشعر المطابقة الا بعد العلم بذلك
الشيء من حيث هو ذو وضع وهو الوجه الثاني ومن انه يلزم ح ان يكون
تلك الاحكام يدركه بالحس لان ذوات الاوضاع انما لا يدرك الا
بالحواس واقول في كل منهما ما عرفت على انه يرد على الشق الاول بخصوصه
انه وقع لايراد المصدر به يقال بانه يلزم ان يكون قايماً بالمحل وكلامنا
على ما فرض عدم قيامه بمحل فاذا انتهى الكلام الى ما يختص بكونه غير
حال في محل فلا يرد مثله على تقدير الحلول اصلاً كما لا يخفى فبقي القسم
الآخر وهو ان يكون متمثلاً في شيء غير ذي وضع ثم نقول ذلك المتمثل
فيه لا يمكن ان يقول بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة و
ذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل ويمكن ان يصير وفقا ما

بالفعل

بالفعل وبين ما هو بالقوة ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حدوثها
في محلها مقارنا لحدوثها في الاذهان او متقدما عليه اذ الواجب حصول
المطابق حال حصولها دايماً لا ابداً لنفي هذا الاحتمال من دليل وايضاً
لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا
في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت
ازلا وابداً من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت وزمان
ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا لامكن ثبوت الحال
دون المحل هذا دليل آخر على عدم كون ذلك المحل بالقوة وتقريره
ان الاحكام التعيينية مثل الواحد اقل من الاثنين وقطر المربع
لا يساوي ضلعه ضرورية الثبوت ازلاً وابداً من غير تقييد بوقت ومكان
فلا بد لها من مطابق كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها
لموضوعها ثبوتاً دايماً ضرورياً ولما كانت صادقة واجب ان يكون
مضمونها ثابتاً كذلك فيكون محلها ايضاً ثابتاً كذلك ضرورة
استلزام ثبوت الحال ثبوت المحل وهذا الدليل اقوى مما سبق

اذ لا يتوجه عليه المنع المورد هنالك لا يقال يرد عليه المنع ايضا لجواز ان يحدث
المطابق بزعمه محله حال الحكم الذهني وقبله لكن هنالك ايضا مطلقا
غير مقيد بوقت ومكان كما في الذهن بعينه وللمعترض ان يريد كما اغير الاذهان
كما ينقش الذهن بحكم من الاحكام التعيينيه مثل قبلا او مع مضمون
في ذلك المدرك على النحو الذي انتقش الذهن به ان مطلقا فمطلقا وان
مقيدا فمقيدا وان دائما فدائما وان ضروريا فضروريا الى غير ذلك لانا
نقول لما حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها دائما مثلا فلا بد ان يتحقق
ذلك المضمون دائما بنحو من انحاء الثبوت والا لم يتحقق مضمون القضية
فلم يكن صادقا وتحقيقه انا قد حكمنا في تلك القضايا بثبوت المحمولات
للموضوعات ثبوتا دائما فلا بد ان يتحقق ثبوت دائما لها في الخارج الذهن
والا لم يكن صادقا بالضرورة ولو كان في مدرك اخر موجودا مقيدا بالدوام
فان اتصاف ما في ذلك المذكور بالصدق ايضا مما يقتضي تحقق هذا الثبوت
كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج من غير
ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل

بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون
هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا لما قد عرفت ما في الادلة من المنع والذي تم من
تلك المقدمات هو انه لا بد من محل مشتمل فيه القضايا الضرورية والدائمة
ازلا وابدا لما قد عرفت ما في الادلة من المنوع والذي تم من تلك المقدمات هو
انه لا بد من محل تمثل فيه القضايا الضرورية والدائمة ازلا وابدا وبالجملة
شيء يتحقق فيه مضمون القضايا حال اعتبار الحكم اعني يقال ما ثبت المحمول
للموضوع ان دائما فدائما وان وقتا فوقتا منذ ابعد التنزل عن بعض
المنوع التابعة واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو
اول الاوائل اعني واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال
ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون
فيه كثرة وان يكون مبدأ اولا للكثرة وان يكون محلا وقابلا للكثرة يتمثل
فيه لما ان يقول فكيف يتحقق هذه الكثرة في هذه المحل ان كان من اول الاوائل حجج
فقد احلفه آنفا وان كان من ذات المحل لزم الشيء الواحد فاعلا وقابلا
وعلى التنزل من ذلك فهذا المحل هو اول المعلومات كما سيصرح به رئيس

فيه من جهات والكثرة مما يعني بهذه الكثرات والواحد لا يصدر عنه الكثرة
ما يعني بهذه الكثرة الا من جهة كثيرة ثم اقول لا يخ من ان يكون تلك الكثرة
معلومة للواجب اولا والثاني مح وعلى الاول لا يخ من ان يكون حاصلا
في ذات الواجب اولا وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح ما
قال من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى الثاني لا يخ من ان يكون
حاصلا في محل اخر اولا في محل وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على
وجودها في ذلك المحل وهو مح وعلى الثاني لا يثبت مدعاه من وجود المحل
يتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المص لذهوله عن هذه المنوع قال فان يثبت
وجود موجود غير الواجب الاول تعالى وتقدس والتسمية بعقل الكلي الذي
عبر عنه في القران المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين
المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اوردناه والحمد لله اقول انما يثبت
كونه عقلا ان لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما
ذكره بل على تقدير تمامه انما يثبت كونه بالفعل من حيث التمثيل لتلك
المعقولات ومن الجائز ان يكون له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات

منس

فليس قال انا نعتبر في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة
في الاصطلاحات قلت مخالفة القوم المشهور بين الجمهور من غير
ضرورة داعية في قوة الخطاء عند المحصلين ثم ذلك المحل قد يكون
نفسا فلكيا او غيره من النفوس ان امكن انتقاشها بجميع المدركات
فان اراد بالعقل الكل ما يشمل المحتملات فلا يخفى شناعته على ان من
انصف اعترف بانه اراد بالعقل الكل منها ما هو المشهور بين الحكماء و
ح يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون بعض الاحكام
التي لم يخطر بعد ببال احد غير موجودة فيه ويحصل فيها اذا اخطر
ببال فلا يكون في تمثل المعقولات ايضا بالفعل هذا ما سنح لي
من الاحكام على هذه الرسالة اثناء
الملاحظة من دون تفرغ تام ولي
في تحقيق نفس الامر كلام بعد
الفقراء جون عنايته تعالى
وحين توفيقه بتيسير تحقيقه
وتنجيز انجاز وعده

كيف اوان بعد [illegible]
[illegible]
[illegible]
ابو علي عفي عنهما بالنبي والولي

